BIBLIOTHÈQUE ARABE-FRANÇAISE
Publiée sous la direction de Henri PÉRÈS
I

IBN ROCHD (AVERROÈS)

TRAITÉ DÉCISIF

(Façl el-maqâl)

SUR L'ACCORD DE LA RELIGION ET DE LA PHILOSOPHIE

SUIVI DE

L'APPENDICE (Dhamîma)

TEXTE ARABE, TRADUCTION FRANÇAISE REMANIÉE AVEC NOTES ET INTRODUCTION

PAR

LÉON GAUTHIER
DOCTEUR ÈS LETTRES
PROFESSEUR HONORAIRE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MUSULMANE
A LA FACULTÉ DES LETTRES D'ALGER

3e édition

ÉDITIONS CARBONEL
Imprimerie La Typo-Litho et J. Carbonel
2, Rue de Normandie, ALGER
1948

B
749
F3
1948

BIBLIOTHÈQUE ARABE-FRANÇAISE
Publiée sous la direction de Henri PÉRÈS
I

IBN ROCHD (AVERROÈS)

TRAITÉ DÉCISIF

(Façl el-maqâl)

SUR L'ACCORD DE LA RELIGION ET DE LA PHILOSOPHIE

SUIVI DE

L'APPENDICE (Dhamîma)

TEXTE ARABE, TRADUCTION FRANÇAISE REMANIÉE AVEC NOTES ET INTRODUCTION

PAR

LÉON GAUTHIER

DOCTEUR ÈS LETTRES
PROFESSEUR HONORAIRE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MUSULMANE
A LA FACULTÉ DES LETTRES D'ALGER

3e édition

ÉDITIONS CARBONEL
Imprimerie La Typo-Litho et J. Carbonel
2, Rue de Normandie, ALGER
1948

I. - TRAITÉ DÉCISIF

sur l'accord de la religion et de la philosophie [1]

Le jurisconsulte très considérable, l'incomparable, le très docte, le grand Maître, le qâdhî très équitable, Abou'l-Walîd Mohammed ben Ahmed ben Mohammed ben Ahmed ben Ahmed Ibn Rochd (Dieu l'agrée et lui fasse miséricorde !) a dit :

Après avoir donné à Dieu toutes les louanges qui lui sont dues, et appelé la bénédiction sur Mohammed, son serviteur purifié, élu, son envoyé, [disons que] notre but, dans ce traité, est d'examiner, du point de vue de la spéculation religieuse, si l'étude de la philosophie (*falsafa*) et des sciences logiques est permise ou défendue par la Loi religieuse, ou bien prescrite, soit à titre méritoire, soit à titre obligatoire.

Nous disons donc :

Si l'œuvre de la philosophie (*falsafa*) n'est rien de plus que la spéculation sur l'univers (2) en tant qu'il fait connaître l'Artisan (je veux dire en tant qu'il est œuvre d'art, car l'univers ne fait connaître l'Artisan que par la connaissance de l'art qu'il [révèle], et plus la connaissance de l'art qu'il [révèle] est parfaite, plus est parfaite la connaissance de l'Artisan), et [si] la Loi religieuse invite et incite à s'instruire par la considération de l'univers, il est dès lors évident que l'[étude] désignée par ce nom [de philosophie] est, de par la Loi religieuse, ou bien obligatoire ou bien méritoire.

Que la Loi divine invite à une étude rationnelle et approfondie de l'univers, c'est ce qui apparaît clairement dans plus d'un verset du Livre de Dieu (le Béni, le Très-Haut !). Lorsqu'il dit par exemple : « Tirez enseignement [de cela], ô vous qui êtes doués d'intelligence ! » (3), c'est là une *énonciation formelle* (4) montrant qu'il est obligatoire de faire usage du raisonnement rationnel, ou rationnel et religieux à la fois. De même, lorsque le Très-Haut dit : « N'ont-ils pas réfléchi sur le royaume des cieux et de la terre et sur toutes les choses

que Dieu a créées ? » (5), c'est là une *énonciation formelle* (6) exhortant à la réflexion sur tout l'univers. Le Très-Haut a enseigné que parmi ceux qu'Il a honorés du privilège de cette science fut Abraham (le salut soit sur lui !), car le Très-Haut a dit : « C'est ainsi que nous fîmes voir à Abraham le royaume des cieux et de la terre, etc., jusqu'à la fin du verset » (7). Le Très-Haut a dit aussi : « Ne voient-ils pas les chameaux, comment ils ont été créés (8), et le ciel, comment il a été élevé ! » (9). Il a dit encore : « Ceux qui réfléchissent à la création (10) des cieux et de la terre... » (11), et de même dans des versets innombrables.

Puisqu'il est bien établi que la Loi divine fait une obligation d'appliquer à la réflexion sur l'univers la spéculation rationnelle, comme la réflexion consiste uniquement à tirer l'inconnu du connu, à l'en faire sortir, et que cela est le syllogisme, ou se fait par le syllogisme, c'est [pour nous] une obligation de nous appliquer à la spéculation sur l'univers par le syllogisme rationnel ; et il est évident que cette sorte de spéculation, à laquelle la Loi divine invite et incite, prend la forme la plus parfaite [quand elle se fait] par la forme la plus parfaite du syllogisme, qu'on appelle démonstration.

Puisque la Loi divine incite à la connaissance approfondie, par la démonstration, du Dieu Très-Haut et des êtres dont il [est l'Auteur], comme il est préférable ou [même] nécessaire, pour qui veut connaître par la démonstration Dieu (le Béni, le Très-Haut) et tous les autres êtres, de connaître préalablement les diverses espèces de démonstration et leurs conditions, [de savoir] en quoi le syllogisme démonstratif diffère du syllogisme dialectique, du syllogisme oratoire et du syllogisme sophistique (12) ; et comme cela n'est pas possible si l'on ne sait préalablement ce qu'est le syllogisme en général, quel est le nombre de ses espèces, lesquelles sont des syllogismes [concluants] et lesquelles n'en sont point ; et comme cela aussi n'est pas possible à moins de connaître préalablement celles des parties du syllogisme qui *viennent les premières* (je veux dire les *prémisses*) et leurs espèces ; — il est

obligatoire pour le croyant, de par la Loi divine, dont l'ordre de spéculer sur les êtres doit être obéi, de connaître, avant d'aborder la spéculation, les choses qui sont pour la spéculation comme les instruments pour le travail. De même que le jurisconsulte infère de l'ordre d'étudier les dispositions légales l'obligation de connaître les diverses espèces de déductions juridiques, [de savoir] lesquelles sont des syllogismes [concluants] et lesquelles n'en sont pas, de même le métaphysicien (13) doit inférer de l'ordre de spéculer sur les êtres l'obligation de connaître le syllogisme rationnel et ses espèces. Et à plus juste titre : car si de cette parole du Très-Haut : « Tirez enseignement, ô vous qui êtes doués d'intelligence ! », le jurisconsulte infère l'obligation de connaître le syllogisme juridique, à plus forte raison le métaphysicien (14) en inférera-t-il l'obligation de connaître le syllogisme rationnel.

On ne peut objecter que cette sorte de spéculation sur le syllogisme rationnel soit une innovation [ou hérésie], qu'elle n'existait pas aux premiers temps de l'Islam ; car la spéculation sur le syllogisme juridique et ses espèces, elle aussi, est une chose qui fut inaugurée postérieurement aux premiers temps de l'Islam, et on ne la considère pas comme une innovation [ou hérésie] : nous devons donc avoir la même conviction touchant la spéculation sur le syllogisme rationnel. A cela il y a une raison que ce n'est pas ici le lieu d'indiquer. Mais la plupart des docteurs de notre religion tiennent pour le syllogisme rationnel, sauf un petit nombre de hachwiyya qu'on peut réfuter par des textes formels (15).

Puisqu'il est établi qu'il est obligatoire de par la Loi divine de spéculer sur le syllogisme rationnel et ses espèces comme il est obligatoire de spéculer sur le syllogisme juridique, il est clair que si nul avant nous n'avait entrepris déjà d'étudier le syllogisme rationnel et ses espèces, ce serait un devoir pour nous de commencer à l'étudier, et pour le [chercheur]

suivant, de demander secours au précédent, jusqu'à ce que la connaissance en fût parfaite; car il serait difficile, ou [même] impossible, qu'un seul homme découvrît de lui-même et sans devancier tout ce qu'il faut [savoir] en pareille matière, de même qu'il serait difficile à un seul homme de découvrir tout ce qu'il faut savoir au sujet des [diverses] espèces de syllogisme juridique ; et cela est encore plus vrai de la connaissance du syllogisme rationnel (16). Mais si quelqu'un avant nous s'est livré à de telles recherches, il est clair que c'est un devoir pour nous de nous aider dans notre étude de ce qu'ont dit, sur ce sujet, ceux qui l'ont étudié avant nous, qu'ils appartiennent ou non à la même religion que nous ; car l'instrument, grâce auquel est valide la purification, rend valide la purification (17) à laquelle il sert, sans qu'on ait à examiner si cet instrument appartient ou non à un de nos coreligionnaires : il suffit qu'il remplisse les conditions de validité. Par ceux qui ne sont pas nos coreligionnaires, j'entends les Anciens qui ont spéculé sur ces questions avant [l'apparition de] l'islamisme. Si donc il en est ainsi, et si tout ce qu'il faut savoir au sujet des syllogismes rationnels a été parfaitement étudié par les Anciens, il nous faut manier assidûment leurs livres, afin de voir ce qu'ils en ont dit. Si tout y est exact, nous l'accepterons ; s'il s'y trouve quelque chose d'inexact, nous le signalerons.

Quand nous aurons achevé ce genre d'étude, quand nous aurons acquis les instruments grâce auxquels nous pourrons étudier les êtres et montrer l'art qu'ils [manifestent], (car celui qui ne connaît pas l'art ne connaît pas l'œuvre d'art, et celui qui ne connaît pas l'œuvre d'art ne connaît pas l'artisan), nous devrons entreprendre l'étude des êtres, dans l'ordre

et de la façon que nous aura enseignés la théorie des syllogismes démonstratifs.

Il est clair, aussi, que nous n'atteindrons pleinement ce but, la [connaissance] des êtres, qu'en les étudiant successivement l'un après l'autre, et à condition que le [chercheur] suivant demande secours au précédent, comme cela a lieu dans les sciences mathématiques. Supposons, par exemple, qu'à notre époque la connaissance de la géométrie fasse défaut, qu'il en soit de même de celle de l'astronomie, et qu'un homme veuille découvrir, à lui seul, les dimensions des corps célestes, leurs figures, et les distances des uns aux autres ; certes, il ne le pourrait pas : [il ne pourrait] connaître par exemple la grandeur du Soleil par rapport à la Terre, ni les dimensions des autres astres, fût-il le plus perspicace des hommes, sinon par une révélation ou quelque chose qui ressemble à la révélation. Et si on lui disait que le Soleil est plus grand que la Terre environ cent cinquante ou cent soixante fois, il taxerait de folie celui qui lui tiendrait un tel propos ; (*b*) et pourtant c'est une chose démontrée en astronomie de telle manière, que n'en doute point quiconque est versé dans cette science. Mais la [science] qui admet le mieux, à ce point de vue, la comparaison avec les sciences mathématiques, c'est la science des principes du droit et le droit lui-même, dont la théorie ne peut être achevée qu'au bout d'un temps [fort] long. Si un homme voulait aujourd'hui, à lui seul, découvrir tous les arguments qu'ont trouvés les théoriciens des [différentes] écoles juridiques, à propos des questions controversées qui ont été objet de discussion entre eux, dans la majeure partie des pays de l'Islam, en dehors du Maghreb (18), il serait digne de moquerie ; car cela est impossible, outre que ce serait [recommencer] une [besogne] déjà faite. C'est là une chose évidente par

elle-même, et vraie non seulement des sciences théoriques mais aussi des arts pratiques : car il n'y en a pas un qu'un homme puisse, à lui seul, créer [de toutes pièces]. Que [dire] par conséquent de la science des sciences [et de l'art des arts] (19), qui est la philosophie (*hikma*) !

S'il en est ainsi, c'est un devoir pour nous, au cas où nous trouverions chez nos prédécesseurs parmi les peuples d'autrefois, une théorie réfléchie de l'univers, conforme aux conditions qu'exige la démonstration, d'examiner ce qu'ils en ont dit, ce qu'ils ont affirmé dans leurs livres. Ce qui sera conforme à la vérité, nous l'accepterons avec joie et avec reconnaissance ; ce qui ne sera pas conforme à la vérité, nous le signalerons pour qu'on s'en garde, tout en les excusant.

Donc, cela est évident maintenant, l'étude des livres des Anciens est obligatoire de par la Loi divine, puisque leur dessein dans leurs livres, leur but, est [précisément] le but que la Loi divine nous incite à [atteindre] ; et celui qui en interdit l'étude à quelqu'un qui y serait apte, c'est-à-dire à quelqu'un qui possède ces deux qualités réunies, en premier lieu la pénétration de l'esprit, en second lieu l'orthodoxie religieuse et une moralité supérieure, celui-là ferme aux gens la porte par laquelle la Loi divine les appelle à la connaissance de Dieu, c'est-à-dire la porte de la spéculation qui conduit à la connaissance véritable de Dieu. C'est là le comble de l'égarement et de l'éloignement du Dieu Très-Haut. De ce que quelqu'un erre ou bronche dans ces spéculations, soit par faiblesse d'esprit, soit par vice de méthode, soit par impuissance de résister à ses passions, soit faute de trouver un maître qui dirige son intelligence dans ces études, soit par le concours de [toutes] ces causes [d'erreur] ou de plusieurs

d'entre elles, il ne s'ensuit pas qu'il faille interdire ce genre d'études à celui qui y est apte. Car cette sorte de mal, qui en résulte, en est une conséquence accidentelle et non essentielle ; or, ce qui, par nature et essentiellement, est utile, on ne doit pas y renoncer à cause d'un inconvénient accidentel. Aussi le [Prophète] (le salut soit sur lui !) a-t-il dit à un homme, à qui il avait ordonné de faire prendre du miel à son frère atteint de diarrhée, et qui, la diarrhée ayant augmenté après l'absorption du miel, s'en plaignait à lui : « Dieu a dit vrai, et [c'est] le ventre de ton frère [qui] a menti (20) ». Oui, celui qui interdit l'étude des livres de philosophie (*hikma*) à quelqu'un qui y est apte, parce qu'on juge que certains hommes de rien sont tombés dans l'erreur pour les avoir étudiés, nous disons qu'il ressemble à celui qui interdirait à une personne altérée de boire de l'eau fraîche et bonne et la ferait mourir [de soif], sous prétexte qu'il y a des gens qui se sont noyés dans l'eau ; car la mort que l'eau produit par suffocation est un effet accidentel, tandis que [la mort causée] par la soif [est un effet] essentiel et nécessaire. Le [mal] qui peut résulter accidentellement de cette science [ou art, la philosophie], peut aussi résulter accidentellement de toutes les autres sciences [ou arts]. Combien de juriseonsultes ont trouvé dans la jurisprudence l'occasion de se débarrasser de bien des scrupules et de se plonger dans [les biens de] ce monde ! Nous trouvons même que la plupart des juriseonsultes [en usent] ainsi, et [pourtant] leur science [ou art], par essence, exige précisément la vertu pratique. Par conséquent, la science qui exige la vertu pratique peut avoir par accident les mêmes conséquences que la science qui exige la vertu scientifique.

Puisque tout cela est établi, et puisque nous avons la conviction, nous, musulmans, que notre divine Loi religieuse est de bon aloi (21), et que c'est elle qui rend attentif et convie à ce bonheur, à savoir la connaissance de Dieu, Grand et Puissant, et de ses créatures, cette [fin] est donc assurée pour tout musulman par la méthode qu'exige, pour acquiescer, sa tour-

nure d'esprit et son caractère. Car les caractères des hommes s'échelonnent au point de vue de l'assentiment : les uns donnent leur assentiment à la démonstration ; l'assentiment que ceux-ci donnent à la démonstration, d'autres l'accordent aux arguments dialectiques, leur caractère ne comportant rien de plus ; enfin, l'assentiment que les premiers donnent aux arguments démonstratifs, d'autres l'accordent aux arguments oratoires. Donc, puisque notre divine Loi religieuse appelle les hommes par ces trois méthodes, elle doit obtenir l'assentiment général de tous les hommes, excepté ceux qui la désavouent de bouche, par obstination, ou qui, par insouciance, n'offrent pas prise aux méthodes par lesquelles la [Loi religieuse] appelle au Dieu Très-Haut. C'est pour cela qu'il a été spécifié au sujet du [Prophète] (sur lui soit le salut !), qu'il était envoyé vers le blanc et le noir (22), je veux dire parce que sa Loi contient les diverses méthodes pour appeler au Dieu Très-Haut. C'est ce qu'exprime clairement cette parole du Très-Haut : « Appelle dans la voie de ton Seigneur par la sagesse (*hikma*) et les exhortations bienveillantes et, en discutant avec eux, emploie [les moyens] les plus convenables » (23).

Si ces préceptes religieux sont de bon aloi (23 *bis*), et s'ils invitent à la spéculation qui conduit à la connaissance de l'Etre Véritable, nous savons donc, nous, musulmans, d'une façon décisive, que la spéculation fondée sur la démonstration ne conduit point à contredire les [enseignements] donnés par la Loi divine. Car la vérité ne saurait être contraire à la vérité : elle s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur. (*c*)

Cela étant, si la spéculation démonstrative conduit à une connaissance quelconque d'un être quelconque, alors, de deux choses l'une : ou bien il n'est pas question de cet être dans la Loi divine, ou bien il en est question. S'il n'en est pas question, pas de contradiction, et le cas est le même que pour les dispositions légales dont il n'est pas question [dans la Loi divine] et que le jurisconsulte infère par le syllogisme juridique. Si, au contraire, la loi religieuse en parle, alors le sens extérieur du texte est ou bien d'accord avec les [conclusions] auxquelles conduit la démonstration [appliquée] à cet [être], ou bien en désaccord [avec ces conclusions]. S'il est d'accord,

il n'y a rien à en dire. S'il est en désaccord, alors il demande à être interprété. Interpréter veut dire faire passer la signification d'une expression du sens propre au sens figuré, sans déroger à l'usage de la langue des Arabes, en donnant métaphoriquement à une chose le nom d'une chose semblable, ou de sa cause, ou de sa conséquence, ou d'une chose concomitante, ou [en usant d'une] autre métaphore couramment indiquée parmi les figures de langage. Si le jurisconsulte agit ainsi pour beaucoup de dispositions légales, combien plus a droit de le faire l'homme qui possède la science de la démonstration ! Car le jurisconsulte ne dispose que d'un syllogisme d'opinion, tandis que le métaphysicien dispose d'un syllogisme de certitude. Nous affirmons d'une manière décisive que toujours, quand la démonstration conduit à une [conclusion] en désaccord avec le sens extérieur de la Loi divine, ce sens extérieur admet l'interprétation suivant le canon de l'interprétation arabe. C'est une chose dont un musulman ne fait aucun doute et sur laquelle un croyant n'hésite pas. Mais combien cela est plus évident pour celui qui s'est attaché à cette pensée et l'a mise à l'épreuve, et qui s'est proposé ce but : l'union de la raison et de la tradition ! D'ailleurs, nous affirmons que rien de ce qui est énoncé dans la Loi divine n'est en désaccord, par son sens extérieur, avec les résultats de la démonstration, sans qu'on trouve, en examinant attentivement la Loi et passant en revue toutes ses autres parties, des expressions qui, par leur sens extérieur, témoignent en faveur de cette interprétation, ou sont [bien] près de témoigner [en sa faveur]. C'est pourquoi tous les musulmans sont d'accord sur ce point, qu'il ne faut pas prendre toutes les expressions de la Loi divine dans leur sens extérieur, ni les détourner toutes de leur sens extérieur par l'interprétation ; mais ils ne sont pas d'accord pour [distinguer] celles qu'il faut interpréter de celles qu'il ne faut pas chercher à interpréter. Les ach'arites, par exemple, interprètent le verset [où se trouve l'expression : Dieu] se dirigea [vers le ciel] et le hadîts [où il est dit] que [Dieu] descend [vers le ciel de ce bas monde] (24), tandis que les hanbalites prennent ces [expressions] au sens exté-

rieur. Si la Loi divine présente un sens extérieur et un sens intérieur, c'est à cause de la diversité qui existe dans le naturel des hommes et de la différence de leurs dispositions innées par rapport à l'assentiment ; et si elle présente des [expressions qui, prises au] sens extérieur se contredisent, c'est afin d'avertir les hommes d'une science profonde d'avoir à les concilier par l'interprétation. C'est à quoi le Très-Haut a fait allusion en disant : « C'est Lui qui t'a révélé le Livre, dont certains versets sont clairs et positifs..., etc., jusqu'à : les hommes d'une science profonde » (25).

Si l'on objecte : « Il y a, dans la Loi divine, des choses que les musulmans sont unanimes à prendre dans leur sens extérieur, d'autres pour lesquelles [ils sont unanimes à juger nécessaire] une interprétation, et d'autres au sujet desquelles ils ne sont pas d'accord. Est-il licite que la démonstration conduise à interpréter ce qu'ils sont unanimes à prendre au sens extérieur, ou [à prendre] au sens extérieur ce qu'ils sont unanimes à interpréter? » — nous répondons : Si l'accord unanime était établi d'une manière certaine, cela ne serait pas permis ; mais si cet accord unanime [n']est [que] présumé, cela est permis. C'est pourquoi Abou Hâmid [El-Ghazâlî], Abou'l-Ma'âlî, et d'autres maîtres en spéculation ont dit qu'il ne fallait pas taxer d'infidélité ceux qui, dans des cas semblables, avaient rompu l'accord unanime sur la [question d']interprétation. Ce qui te prouve que l'accord unanime ne peut être constaté en matière spéculative, d'une manière certaine, comme il peut l'être en matière pratique, c'est qu'il n'est pas possible de constater l'accord unanime sur une question quelconque, à une époque quelconque, à moins que cette époque ne soit, dans notre esprit, étroitement délimitée ; que nous n'en connaissions tous les savants (j'entends les connaître individuellement et savoir leur nombre) ; que la doctrine de chacun d'eux sur cette question ne nous ait été transmise par une tradition *répétée* (26) ; et qu'en outre de tout cela nous ne sachions positivement que les savants de cette époque s'accordaient à [admettre] qu'il n'y a dans la Loi divine rien d'extérieur et d'intérieur (27), que la science, en toute question,

ne doit être celée à personne, et que pour [tous] les hommes, la méthode [conduisant] à la connaissance de la Loi religieuse est unique. Mais comme on sait par tradition qu'un grand nombre d'hommes des premiers temps de l'islamisme jugeaient qu'il y a dans la Loi divine de l'exotérique et de l'ésotérique (28) et que l'ésotérique ne doit pas être connu de ceux qui n'en cultivent pas la science et qui ne peuvent le comprendre (c'est ainsi qu'au rapport d'El-Bokhârî, 'Alî (Dieu soit satisfait de lui !) a dit : « Parlez aux gens de ce qu'ils connaissent. Voulez-vous que Dieu et son envoyé soient accusés de mensonge? »; et l'on rapporte des paroles du même genre de plusieurs des premiers musulmans), comment donc peut-on concevoir un accord unanime, transmis jusqu'à nous, sur une des questions spéculatives, alors que nous savons péremptoirement qu'aucune époque n'a manqué de savants jugeant qu'il y a dans la Loi divine des choses dont il ne faut pas que tout le monde connaisse le sens véritable ? Et en cela, [les vérités spéculatives] diffèrent des préceptes pratiques : car tout le monde estime qu'on doit communiquer ces derniers à tous les hommes également ; et pour qu'il y ait accord unanime à leur sujet, il suffit que la question se soit répandue et que la tradition ne nous fasse connaître aucune divergence sur cette question. Car cela suffit pour qu'il y ait accord unanime dans les questions pratiques, à la différence des questions spéculatives.

Diras-tu : Si on ne doit taxer [personne] d'infidélité pour avoir rompu l'accord unanime en ce qui concerne l'interprétation, attendu qu'on ne conçoit pas un accord unanime en pareille matière, que dis-tu des *falâcifa* musulmans comme Abou Naçr [El-Fârâbî] et Ibn Sînâ ? Car Abou Hâmid [El-Ghazâlî] les a formellement accusés tous les deux d'infidélité, dans son livre *L'effondrement* [*des falâcifa*] (29), au sujet de trois questions [à savoir] : l'affirmation de l'éternité du monde, [l'affirmation] que le Très-Haut (qui est bien au-dessus d'un tel [blasphème] !), ne connaît pas les choses particulières, et l'interprétation des passages de la révélation relatifs à la résurrection des corps et aux [divers] états de la vie future ? — Nous répondons : Il résulte manifestement de ce qu'il dit à ce propos, que l'accusation d'infidélité qu'il porte, sur ce point, contre ces deux [philosophes], n'est pas formelle ; car il

déclare dans le livre de *La démarcation [entre la foi et l'incrédulité]* (30) que l'accusation d'infidélité pour avoir rompu l'unanimité [n']est [qu']hypothétique. Et nous avons montré clairement qu'il n'est pas possible de constater l'unanimité en de pareilles questions, puisqu'on rapporte que selon un grand nombre de nos premiers prédécesseurs, sans parler des autres, il y a des interprétations qu'on ne doit exposer qu'aux hommes d'interprétation, qui sont *les hommes d'une science profonde*. Car le mieux, selon nous, est de s'arrêter sur cette parole du Très-Haut : « *et les hommes d'une science profonde* » (31). En effet, si les hommes de science ne connaissaient pas l'interprétation, ils n'auraient aucune supériorité d'assentiment qui produise chez eux une [sorte de] croyance en Lui qui ne se trouve pas chez ceux qui ne sont point hommes de science. Or, Dieu les a qualifiés « *ceux qui croient en Lui* », et cela ne peut désigner que la croyance qui vient de la démonstration. Et celle-ci ne va pas sans la science de l'interprétation. Car ceux qui ne sont pas hommes de science, parmi les croyants, sont gens dont la croyance en Lui ne vient pas de la démonstration. Si donc cette croyance, par laquelle Dieu caractérise les savants, leur est propre, il faut qu'elle soit [produite] par la démonstration ; et si elle est [produite] par la démonstration, elle ne va pas sans la science de l'interprétation : car Dieu, Puissant et Grand, a fait savoir que pour ces [passages du Qoran] il y a une interprétation qui est la vérité, et la démonstration n'a d'autre objet que la vérité. Et puisqu'il en est ainsi, il n'est pas possible de constater, pour les interprétations que Dieu attribue en propre aux savants, un accord unanime *connu par la commune renommée* (32). Cela est évident par soi-même pour quiconque est sans prévention.

En outre de tout cela, nous voyons qu'Abou Hâmid s'est trompé au sujet des philosophes péripatéticiens, en leur attribuant l'opinion que [Dieu], Très-Saint et Très-Haut, ne connaît nullement les choses particulières. Leur opinion est que le Très-Haut les connaît d'une connaissance qui n'est pas du même genre que celle que nous en avons. Car notre connaissance est conditionnée par l'objet connu : elle est *produite* s'il est *produit*, elle change s'il change ; tandis que la connaissance que le Dieu Glorieux a de ce qui existe est l'opposé ; elle est

condition de l'objet connaissable, qui est l'être. Celui, donc, qui assimile ces deux connaissances l'une à l'autre, identifie dans leurs essences et leurs propriétés des choses opposées, ce qui est le comble de l'égarement. Si le mot *connaissance* est appliqué à la connaissance *produite* et à la [connaissance] éternelle, c'est par une pure homonymie, de même que beaucoup de noms sont appliqués à des choses opposées, par exemple *djalal* se dit du grand et du petit (33), et *çarîm* [se dit] de la lumière et des ténèbres (34). Aussi n'y a-t-il pas de définition qui embrasse à la fois ces deux connaissances, comme se l'imaginent les motakallimîn de notre temps. Nous avons [d'ailleurs] consacré à cette question un traité spécial, à l'instigation d'un de nos amis (35).

Comment peut-on imaginer d'attribuer aux péripatéticiens l'opinion que le [Dieu] Glorieux ne connaît pas d'une connaissance éternelle les choses particulières, alors qu'ils regardent la *vision vraie* comme renfermant l'anticipation des éventualités particulières (36), et [croient] que cette prescience, l'homme la reçoit dans le sommeil, de la science éternelle (37) qui régit l'univers en maîtresse [absolue]. (*d*) Ce ne sont pas seulement, à leur avis, les choses particulières que [Dieu] ne connaît pas de la même manière que nous, mais aussi les universaux ; car les universaux connus par nous sont conditionnés, eux aussi, par la nature du réel, tandis que, dans cette connaissance, c'est l'inverse. Donc, la [conclusion] à laquelle conduit la démonstration, c'est que cette connaissance est au-dessus des qualifications d'universelle ou de particulière ; en sorte que la discussion est sans objet sur cette question, je veux dire s'il faut ou non taxer ces [philosophes] d'infidélité.

Quant à la question de la prééternité du monde ou de sa *production,* selon moi la divergence sur cette question entre les motakallimîn ach'arites et les philosophes anciens se réduit, semble-t-il, à une différence d'appellation, particulièrement en ce qui concerne certains Anciens. Les [deux partis] s'accordent à [reconnaître] qu'il y a trois sortes d'êtres, deux extrêmes et

une intermédiaire entre les deux extrêmes. Ils s'accordent sur le nom des deux extrêmes, mais diffèrent en ce qui concerne l'intermédiaire. L'un des deux extrêmes est un être qui est formé de quelque autre chose et qui provient de quelque chose, je veux dire [un être qui provient] d'une cause efficiente et [qui est formé] d'une matière ; et le temps l'a précédé, je veux dire [a précédé] son existence. C'est le cas des corps dont la naissance est perçue par les sens, par exemple la naissance de l'eau, de l'air, de la terre, des animaux, des plantes, etc. Cette sorte d'êtres, tous, Anciens et ach'arites, s'accordent à les appeler [êtres] *produits*. L'extrême opposé à celui-là est un être qui n'est pas formé de quelque chose, ni ne provient de quelque chose, et qu'aucun temps n'a précédé. Celui-là aussi, les deux sectes sont d'accord pour l'appeler *éternel*. Cet être est perçu par la démonstration. C'est Dieu, Béni et Très-Haut, Auteur de toutes choses, qui donne l'existence à toutes choses et les conserve, Glorieux et Exalté dans sa Puissance ! Quant à la sorte d'être qui est entre ces deux extrêmes, c'est un être qui n'est pas formé de quelque chose et qu'aucun temps n'a précédé, mais c'est cependant un être qui provient de quelque chose, je veux dire d'un agent. C'est le monde dans son ensemble. Tous, ils sont d'accord pour reconnaître au monde ces trois caractères. Les motakallimîn, en effet, concèdent que le temps ne l'a pas précédé, ou [du moins] c'est une conséquence nécessaire de leur [doctrine], puisque le temps, pour eux, est chose inséparable des mouvements et des corps. Ils conviennent aussi avec les Anciens que le temps à venir est infini et de même l'existence (38) a venir. Les [deux partis] ne sont en désaccord que sur le temps passé et l'existence passée (39) : les motakallimîn les regardent comme finis, doctrine qui est celle de Platon et de son école, tandis qu'Aristote et ses partisans les regardent comme infinis, ainsi que l'avenir. Cette dernière existence, cela est clair, ressemble [à la fois] à l'existence véritablement *produite* et à

l'existence éternelle. Ceux aux yeux de qui sa ressemblance avec l'[être] éternel l'emporte sur sa ressemblance avec l'[être] *produit* l'appellent éternelle, et ceux aux yeux de qui l'emporte sa ressemblance avec l'[être] *produit* l'appellent *produite*, bien qu'elle ne soit ni véritablement *produite* ni véritablement éternelle : car ce qui est véritablement *produit* est nécessairement *corruptible*, et ce qui est véritablement éternel dans le passé n'a pas de cause. Certains d'entre eux la nomment *produite dès l'origine* [*du temps*] (c'est [à savoir] Platon et son école), parce que le temps, pour eux, est limité dans le passé. — Les doctrines relatives au monde ne sont donc pas complètement éloignées l'une de l'autre, en sorte qu'on [puisse] taxer l'une d'infidélité et non [l'autre]. Car les opinions dont tel est le cas doivent avoir entre elles le maximum d'éloignement, je veux dire, qu'elles doivent être diamétralement opposées, comme le pensent les motakallimîn à propos de cette question, je veux parler d'une opposition diamétrale qui existerait entre les noms d'éternité et de *production* appliqués au monde dans son ensemble. Et il résulte clairement de ce que nous avons dit qu'il n'en est pas ainsi.

En outre de tout cela, ces opinions relatives au monde (40) ne sont pas conformes au sens extérieur de la Loi divine : car si on examine le sens extérieur de la Loi divine, on voit, par les versets contenant des indications sur l'origine du monde, que sa *forme* est véritablement produite, mais que l'existence même, et le temps, demeure aux deux extrémités, je veux dire ne cesse pas. Cette parole du Très-Haut : « C'est Lui qui a créé les cieux et la terre en six jours, et son trône était sur l'eau » (41) implique, en son sens extérieur, qu'il y avait, avant cette existence-ci, une existence, à savoir le trône et l'eau, et un temps avant ce temps-ci, je veux dire [avant] celui qui est inséparable de cette forme-ci d'existence et qui est le nombre du mouvement de la sphère [céleste].

De même, cette parole du Très-Haut : « au jour où la terre sera changée en autre chose que la terre, et [aussi] les cieux » (42) implique, en son sens extérieur, une seconde existence [ou : un second univers] après cette existence [ou : après cet univers]. Et cette parole du Très-Haut : « puis il se

dirigea vers le ciel, qui était une fumée » (43) implique, en son sens extérieur, que les cieux ont été créés de quelque chose. Les motakallimîn, dans ce qu'ils disent aussi du monde, ne suivent pas le sens extérieur de la Loi divine : ils [l']interprètent. Car il n'est pas [dit] dans la Loi divine que Dieu existait avec le pur néant : cela ne s'y trouve nulle part à la lettre. Et comment concevoir que l'interprétation donnée de ces versets par les motakallimîn ait réuni l'unanimité, alors que le sens extérieur de la Loi divine, par nous cité, au sujet de l'existence du monde, est un point de doctrine pour [toute] une catégorie de savants (44) ?

En ces difficiles questions, ce semble, ceux qui sont d'avis différents ou bien atteignent le but et ils méritent récompense, ou bien le manquent et ils sont excusables. Car l'assentiment venant d'une preuve qu'on a présente à l'esprit est chose nécessaire [et] non libre, je veux dire qu'il n'est pas en nous de le refuser ou de l'accorder, comme il est en nous de nous tenir debout ou non. Et puisque la liberté est une condition de la responsabilité, celui qui acquiesce à une erreur en conséquence d'une considération qui s'est présentée à son [esprit] est excusable, s'il est homme de science. C'est pourquoi le [Prophète] (sur lui soit le salut !) a dit : « Quand le juge, ayant fait tout ce qui dépendait de lui, atteint le vrai, il a une récompense double : s'il s'en écarte, il a une récompense [simple] ». Et quel juge a une [tâche] plus grande que celui qui juge si l'univers est tel ou n'est pas tel ? Ces juges (45) sont les savants, à qui Dieu a réservé l'interprétation. Cette erreur sur la loi divine, qui est pardonnable, c'est seulement l'erreur dans laquelle peuvent tomber les savants lorsqu'ils se livrent à la spéculation sur les choses difficiles sur lesquelles la Loi divine les a chargés de spéculer. Mais l'erreur dans laquelle tombent les autres catégories d'hommes est un pur péché, soit que l'erreur porte sur les choses spéculatives ou sur les choses pratiques. De même que le juge ignorant dans la *sonna*, s'il se trompe dans son jugement, n'est pas excusable, de même celui qui juge sur l'univers sans réunir les conditions [requises pour être en état] de juger, n'a pas d'excuse :

c'est un pécheur ou un infidèle. Et si celui qui juge sur le licite et l'interdit doit préalablement réunir les conditions de la compétence (*idjtihâd*), à savoir la connaissance des principes fondamentaux et la connaissance de la déduction qui opère sur ces principes au moyen du syllogisme, combien plus cela est-il exigible de celui qui juge sur l'univers, je veux dire de connaître les principes rationnels et les procédés de déduction qui s'y appliquent !

En somme, l'erreur dans la Loi divine est de deux sortes : une erreur pour laquelle est excusable celui qui sait spéculer sur cette matière dans laquelle l'erreur est commise, comme est excusable le médecin habile quand il se trompe dans l'art médical, et le juge habile quand il se trompe en jugeant, et pour laquelle n'est pas excusable celui dont ce n'est pas l'affaire ; et une erreur pour laquelle nul n'est excusable, qui, si elle porte sur les principes de la Loi religieuse, est infidélité, et si elle porte sur ce qui est subordonné aux principes, hérésie.

Cette [seconde sorte d'] erreur est celle qui a lieu sur les choses à la connaissance desquelles conduisent également les diverses méthodes d'argumentation, de sorte que la connaissance d'une chose de ce genre est accessible à tous : par exemple, la reconnaissance de l'existence de Dieu (Béni et Très-Haut !), de la mission des prophètes, de la béatitude ou des tourments de la vie future ; car à ces trois principes fondamentaux conduisent [également] les trois sortes de preuve [qui sont telles] que nul ne peut se dispenser de donner son assentiment, en vertu de l'une d'entre elles, à ce qu'il est tenu de connaître, je veux dire les preuves oratoire, dialectique, démonstrative. Celui qui nie de pareilles choses est, lorsqu'elles forment un des principes de la Loi divine, un infidèle, qui résiste de bouche et sans conviction, ou [qui ne résiste que] parce qu'il néglige de s'appliquer à en connaître la preuve. Car s'il est homme de démonstration, une voie lui est offerte [pour le conduire] à l'acquiescement par la démonstration,

s'il est homme de dialectique, par la dialectique, et s'il est homme d'exhortation, par les exhortations ; et c'est pourquoi le [Prophète] (sur lui soit le salut !) a dit : « Il m'a été ordonné de combattre les gens jusqu'à ce qu'ils disent : « Il n'y a de divinité que Dieu », et qu'ils croient en moi » ; il veut dire [qu'ils croient en moi] par n'importe laquelle des trois voies [qui conduisent] à la croyance. Quant aux choses trop abstruses pour être connues autrement que par la démonstration, Dieu a fait à ceux de ses serviteurs qui n'ont aucun accès à la démonstration, soit à raison de leur naturel, soit à raison de leurs habitudes, ou faute de moyens de s'instruire, la grâce de leur en donner des figures et des symboles ; et il les a invités à donner leur assentiment à ces figures, vu que ces figures peuvent obtenir l'assentiment au moyen des preuves communes à tous, je veux dire les [preuves] dialectiques et les [preuves] oratoires (46). C'est la raison pour laquelle la Loi divine se divise en exotérique et ésotérique. L'exotérique, ce sont ces figures employées comme symboles de ces choses signifiées ; et l'ésotérique, ce sont ces choses signifiées, qui ne se révèlent qu'aux hommes de démonstration : ce sont ces quatre ou cinq sortes d'êtres dont parle Abou Hâmid [El-Ghazâlî] dans le livre de la *Démarcation* (47). S'il arrive, comme nous l'avons dit, que nous connaissions la chose en elle-même par les trois méthodes, nous n'avons pas besoin de la symboliser par des figures, et elle n'offre, dans son sens extérieur, aucun accès à l'interprétation. Et cette sorte de sens extérieur, s'il a trait aux principes fondamentaux, celui qui s'avise de l'interpréter est un infidèle, par exemple celui qui croit qu'il n'y a pas de béatitude dans une vie future, ni de tourments, et que ce dogme n'a d'autre but que de préserver les hommes les uns des autres dans leurs corps et dans leurs biens (48), qu'il n'est qu'un artifice, et qu'il n'y a d'autre fin pour l'homme que sa seule existence sensible.

Cela étant établi, il résulte clairement, pour toi, de ce que nous avons dit, qu'il y a dans la Loi divine [des passages ayant] un sens extérieur qu'il n'est pas permis d'interpréter, dont l'interprétation, s'il s'agit des principes fondamentaux, est infidélité, et s'il s'agit de ce qui est subordonné aux prin-

cipes, hérésie ; mais qu'il y a aussi [des passages ayant] un sens extérieur dont l'interprétation est obligatoire pour les hommes de démonstration et qu'ils ne peuvent prendre à la lettre sans être des infidèles, tandis que pour ceux qui ne sont pas hommes de démonstration, le fait de les interpréter, de les détourner de leur sens apparent, est, de leur part, infidélité ou hérésie. Tels sont le verset [où il est dit que Dieu] se dirigea [vers le ciel] (49), et le hadîts [selon lequel Dieu] descend [vers le ciel de ce bas monde] (50). C'est pourquoi le [Prophète] (sur lui soit le salut!) a dit [au maître] de l'esclave noire qui lui répondait que Dieu est dans le ciel : « Affranchis-la, car elle est croyante ». C'est qu'elle n'était pas du nombre des gens de démonstration (51). La raison en est que, pour cette sorte de gens chez qui l'assentiment ne vient que de l'imagination, je veux dire qui n'acquiescent à une chose qu'en tant qu'ils l'imaginent, il est [bien] difficile d'acquiescer à une réalité qui ne se rapporte pas à une chose imaginable. Cela s'applique aussi à ceux qui ne comprennent, en fait de rapport de ce genre, que le lieu, c'est-à-dire à ceux qui, supérieurs aux hommes de la classe précédente par une légère teinture de spéculation, croient à la corporéité (52). Aussi la réponse à faire à ceux-ci, au sujet de pareilles choses, c'est que ce sont des choses obscures, et qu'on doit s'arrêter sur la parole du Très-Haut : « Nul n'en connaît l'interprétation, si ce n'est Dieu » (53). Outre que, s'accordant à reconnaître que cette sorte [de sens extérieur] doit être interprétée, ils diffèrent sur l'interprétation qu'il en [faut donner], et cela à raison du degré d'avancement de chacun dans la connaissance de la démonstration.

Il y a [encore] dans la Loi divine une troisième catégorie [de textes], indécise entre les deux autres, et au sujet de laquelle il peut y avoir doute. Certains, parmi ceux qui s'adonnent à la spéculation, rangent ces [textes] dans la [catégorie du] sens extérieur dont l'interprétation n'est pas permise,

d'autres les rangent dans la [catégorie du] sens intérieur qu'il n'est pas permis aux savants de prendre à la lettre. La cause en est dans la difficulté et l'ambiguïté de cette catégorie [de textes] ; et celui qui s'y trompe est excusable, j'entends [s'il est] du nombre des savants.

Si donc on demande : « Puisqu'il est clairement établi que la Loi divine, à ce point de vue, comprend trois degrés, auquel de ces trois degrés appartiennent, selon vous, les [passages de la] révélation qui donnent des descriptions de la vie future et de ses [divers] états ? » — nous répondons : Cette question appartient évidemment à la catégorie qui comporte une diversité d'opinions. En effet, nous voyons un parti, qui se réclame de la démonstration, soutenir qu'on doit prendre ces [textes] à la lettre, attendu qu'il n'y a pas de démonstration qui conduise à en [déclarer] absurde le sens extérieur. Telle est la voie que suivent les ach'arites. Un autre parti, parmi ceux qui prétendent à la démonstration, déclare qu'il faut les interpréter, mais ils en donnent des interprétations très diverses. Dans cette catégorie on compte Abou Hâmid, ainsi qu'un grand nombre de çoufis. Certains d'entre eux proposent à la fois deux interprétations, comme le fait Abou Hâmid dans certains de ses livres. Il semble que celui qui se trompe sur cette question, parmi les savants, est excusable, et que celui qui atteint le vrai est digne d'éloge ou de récompense, si, du moins, le [premier] reconnaît l'existence et s'efforce seulement d'y appliquer l'un des modes d'interprétation, je veux dire si [son interprétation porte] sur la manière d'être de la vie future et non sur son existence ; car l'interprétation ne doit pas conduire jusqu'à la négation de l'existence. Seule, la négation de l'existence, en cette [question], est infidélité, parce qu'elle se rapporte à l'un des principes fondamentaux de la Loi religieuse, auquel on arrive à aequiescer par les trois méthodes communes « au blanc et au noir » (54). Quant à ceux qui ne sont pas hommes de science, leur devoir (55) est de prendre ces [textes] au sens extérieur, et [toute] interprétation de ces [textes] est, à leur

égard, infidélité, parce qu'elle conduit à l'infidélité. Et voilà pourquoi nous pensons qu'à l'égard des hommes dont le devoir est de croire au sens extérieur, l'interprétation est infidélité : l'homme d'interprétation qui leur divulgue cette [interprétation] les invite à l'infidélité ; or, celui qui invite à l'infidélité est infidèle. C'est pourquoi les interprétations ne doivent être exposées que dans les livres de démonstrations, parce que dans les livres de démonstrations elles ne sont accessibles qu'aux hommes de démonstration ; tandis que si on les expose dans d'autres livres que ceux du [genre] démonstratif, et au moyen des méthodes poétique (56), oratoire, ou dialectique, comme le fait Abou Hâmid [El-Ghazâlî], c'est une faute contre la Loi divine et contre la philosophie (*hikma*), bien que notre homme n'ait agi qu'à bonne intention. Il a voulu accroître ainsi [le nombre] des hommes de science : il a accru ainsi la corruption et non pas le nombre des hommes de science ! Par là, un parti a été conduit à détracter la philosophie (*hikma*), un autre la Loi religieuse, et un autre à concilier les deux (57). Il semble que ce soit là un des buts qu'il [poursuit] dans ses livres ; et la preuve qu'il a voulu par là donner l'éveil aux esprits, c'est qu'il ne s'attache pas, dans ses livres, à une doctrine déterminée : avec les ach'arites, il est ach'arite, avec les çoufis, çoufi, et avec les philosophes [*falâcifa*], philosophe [*faïlaçouf*] ; si bien qu'on peut lui appliquer ce [vers] connu :

« Un jour Yéménite si je rencontre un homme du Yémen,
« et si je rencontre un Ma'addite, 'Adnânide » (58).

Le devoir des chefs musulmans est d'interdire ses livres de science religieuse, sauf à ceux qui sont hommes de science, comme c'est leur devoir d'interdire les livres du [genre] démonstratif à quiconque n'est pas apte à les comprendre ; quoique le mal que peuvent faire aux gens les livres de démonstrations soit moindre, parce qu'ils ne sont guère lus

que par des hommes d'esprit supérieur ; et [les hommes de] cette catégorie ne tombent dans l'erreur que faute d'une culture scientifique supérieure, par suite de lectures faites sans ordre et entreprises sans maître. Mais celui qui divulgue [le contenu de] ces [livres] à la masse contrevient aux invitations de la Loi divine ; car il fait tort à la classe d'hommes la plus élevée et à la classe d'êtres la plus élevée, puisque [ce qui] est juste relativement à la classe d'êtres la plus élevée, [c'est] qu'ils soient connus dans leur fond par ceux qui sont en état de les connaître dans leur fond, et qui sont la classe d'hommes la plus élevée ; et plus grande est la valeur d'un être, plus grande est l'injustice commise envers lui, qui consiste à le méconnaître. C'est pourquoi le Très-Haut a dit : « Certes, associer [à Dieu d'autres divinités] est une grande injustice » (59).

Voilà ce que nous avons jugé bon d'établir au sujet de ce genre de spéculation, je veux dire la question des rapports entre la Loi religieuse et la philosophie, et les règles de l'interprétation en ce qui concerne la Loi religieuse. N'était la publicité de ce [sujet] et des questions que nous avons touchées, nous ne nous serions, certes, pas mis dans le cas d'en écrire un [seul] mot et d'avoir à nous en excuser auprès des hommes d'interprétation ; car la place de ces questions est dans les livres du [genre] démonstratif. C'est Dieu qui guide et qui aide à faire ce qui est bon.

Il faut que tu saches que le but de la Loi divine n'est autre que d'enseigner la vraie science et la vraie pratique. La vraie science, c'est la connaissance du Dieu Très-Haut et de toutes les choses telles qu'elles sont, spécialement de la Loi religieuse, de la béatitude et des tourments de l'autre vie. La vraie pratique consiste à accomplir les actions qui procurent la béatitude et à éviter celles qui procurent les tourments. La connaissance

de ces actions est ce qu'on nomme la science pratique. Ces [actions] sont de deux sortes. Les unes sont des actions extérieures, corporelles, et la science dont elles sont l'objet est celle qu'on nomme la jurisprudence. Les autres sont des actions psychiques, comme la gratitude, la patience, et autres dispositions morales que la Loi divine recommande ou défend, et la science dont elles sont l'objet est celle qu'on nomme la [science de] l'ascétisme ou les sciences de la vie future. C'est à cela que songeait Abou Hâmid [El-Ghazâlî] en [écrivant] son livre : comme les gens avaient abandonné ce [troisième] genre [de science] pour s'adonner entièrement au second, mais que ce [troisième] genre est plus important pour la piété, qui a pour résultat la béatitude, il nomma son livre : *Revivification des sciences de la religion*. — Mais nous sommes sortis de notre sujet, revenons[-y].

Nous disons donc : Puisque la Loi divine n'a d'autre but que l'enseignement de la vraie science et de la vraie pratique ; puisque l'enseignement est de deux sortes [suivant qu'il porte sur] la conception ou [sur] l'assentiment, comme l'expliquent les représentants de la science du kalâm ; puisque les méthodes d'assentiment qui s'offrent aux gens sont [au nombre de] trois, démonstrative, dialectique, oratoire, et les méthodes de conception [au nombre de] deux, ou la chose elle-même, ou son symbole ; puisque les gens ne sont pas tous, par leur naturel, propres à recevoir les démonstrations, ni même les argumentations dialectiques, outre la difficulté que présente l'étude des argumentations démonstratives, et le temps qu'elle exige de ceux qui sont aptes à les étudier ; puisque [enfin] la Loi divine n'a d'autre but que l'enseignement de tous — il est nécessaire que la Loi divine embrasse toutes les méthodes d'assentiment et toutes les méthodes de conception. En outre, puisque parmi les méthodes d'assentiment il en est deux qui s'étendent à un plus grand nombre de gens, je veux dire qui conduisent à l'assentiment [un plus grand nombre de gens], à savoir l'ora-

toire et la dialectique, l'oratoire ayant [d'ailleurs] une plus grande étendue que la dialectique, et il en est une particulière, [réservée] à un plus petit nombre de gens, à savoir la démonstrative ; et puisque la Loi divine a pour premier but de s'occuper du plus grand nombre, sans négliger [cependant] de donner l'éveil aux esprits d'élite, — les méthodes qui apparaissent le plus fréquemment dans la Loi religieuse sont les méthodes de conception et d'assentiment communes au plus grand nombre. Et ces méthodes dans la Loi religieuse sont de quatre espèces :

La première sorte consiste en ce que la méthode, tout en étant commune, est [aussi], aux deux points de vue à la fois, spéciale ; je veux dire que, relativement à la conception et à l'assentiment, elle est évidente, tout en étant oratoire ou dialectique : ces raisonnements sont ceux dont les prémisses, tout en étant [des propositions] communément admises ou fondées sur l'opinion, peuvent [aussi], par accident, devenir évidentes, et dont les conclusions, par accident, sont prises en elles-mêmes, sans symboles. Les arguments religieux de cette sorte n'admettent pas d'interprétation, et celui qui les désavoue ou qui cherche à les interpréter est un infidèle.

La seconde sorte consiste en ce que les prémisses, en même temps qu'elles sont [des propositions] communément admises ou fondées sur l'opinion, sont évidentes, mais les conclusions sont des symboles des choses qui sont l'objet de ces conclusions. Cette [sorte]-là admet l'interprétation, je veux dire en ce qui concerne ses conclusions.

La troisième est l'inverse de la précédente : elle consiste en ce que les conclusions sont les choses mêmes qui sont l'objet de ces conclusions, tandis que les prémisses sont [des propositions] communément admises ou fondées sur l'opinion, et qui ne peuvent devenir évidentes. Celle-ci non plus n'admet pas d'interprétation, je veux dire en ce qui concerne ses conclusions, mais elle [en] admet en ce qui concerne ses prémisses.

La quatrième consiste en ce que ses prémisses sont des [propositions] communément admises ou fondées sur l'opi-

nion, et qui ne peuvent devenir évidentes, et ses conclusions sont des symboles des choses qui sont l'objet de ces conclusions. Ces [arguments], le devoir des esprits d'élite est de les interpréter, et le devoir du vulgaire est de les accepter dans leur sens extérieur.

En somme, tout ce qui, dans ces [arguments], admet une interprétation, n'est atteint que par la démonstration. Donc, le devoir des esprits d'élite est d'y appliquer cette interprétation, et le devoir du vulgaire est de les prendre dans leur sens extérieur, aux deux points de vue à la fois (je veux dire au point de vue de la conception et au point de vue de l'assentiment), puisque le naturel du [vulgaire] ne comporte rien de plus.

Mais il se présente aux hommes qui s'appliquent à la spéculation sur la Loi religieuse diverses interprétations qui viennent de la supériorité que les méthodes communes ont l'une sur l'autre au point de vue de l'assentiment, je veux dire lorsque l'argument [résultant] de l'interprétation est plus persuasif que l'argument [résultant] du sens extérieur. De telles interprétations [ne] sont [que] vulgaires ; mais il se peut que ce soit un devoir pour ceux dont les facultés spéculatives s'élèvent jusqu'à la faculté dialectique [de connaître ces interprétations]. Dans ce genre rentrent certaines interprétations des ach'arites et des mo'tazilites, quoique les mo'tazilites aient généralement plus de solidité dans leurs argumentations. Quant aux [hommes] qui, [parmi ceux] du vulgaire, ne sont aptes à rien de plus qu'aux arguments oratoires, leur devoir est d'accepter ces [arguments] dans leur sens extérieur, et il n'est pas permis qu'ils connaissent, en aucune façon, cette interprétation.

Les gens [se divisent] donc, au point de vue de la Loi religieuse, en trois classes :

Une classe [de gens] qui ne sont hommes d'interprétation en aucune façon. Ce sont les gens [accessibles seulement aux argumentations] oratoires, [et] qui constituent la grande masse ; car il ne se trouve aucun homme sain d'esprit qui soit étranger à cette sorte d'assentiment.

Une [seconde] classe est celle des hommes d'interprétation dialectique. Ce sont les dialecticiens par nature seulement, ou par nature et par habitude.

Une [troisième] classe est celle des hommes d'interprétation certaine. Ce sont les hommes de démonstration par nature et par art, je veux dire l'art de la philosophie. Cette interprétation ne doit pas être exposée aux hommes de dialectique, à plus forte raison au vulgaire.

L'exposition à quelqu'un qui n'y est pas apte d'une de ces interprétations, surtout des interprétations démonstratives, plus éloignées des connaissances communes, conduit à l'infidélité celui à qui elle est faite et celui qui la fait. La raison en est qu'elle a pour but de ruiner le sens extérieur et d'établir le sens d'interprétation. Or, ruiner le sens extérieur dans l'esprit de quelqu'un qui n'est apte à concevoir que le sens extérieur, sans établir dans son esprit le sens d'interprétation, c'est le conduire à l'infidélité, s'il s'agit des principes fondamentaux de la Loi religieuse.

Les interprétations ne doivent donc pas être exposées au vulgaire, ni dans les livres oratoires ou dialectiques, je veux dire [dans] les livres où les argumentations sont de ces deux genres, comme l'a fait Abou Hâmid [El-Ghazâlî]. C'est pourquoi on doit déclarer et prononcer, au sujet du sens extérieur dont il est douteux qu'il soit en lui-même extérieur pour tous, et dont la connaissance de l'interprétation n'est pas possible

pour tous, que c'est [chose] obscure, dont Dieu seul a la connaissance, et qu'il faut s'arrêter ici sur la parole de Dieu, Puissant et Grand : « Nul n'en connaît l'interprétation si ce n'est Dieu » (60). C'est ainsi qu'il faut répondre aux questions sur les choses abstruses, à l'intelligence desquelles le vulgaire n'a nul accès, comme l'a fait le Très-Haut en disant : « Ils t'interrogeront sur l'Esprit. Réponds : « L'Esprit dépend de mon Seigneur ; et vous n'avez reçu, en fait de science, que peu de chose » (61). Quant à celui qui expose ces interprétations à quelqu'un qui n'y est pas apte, il est infidèle, comme invitant les gens à l'infidélité : cette [divulgation] est contraire aux invitations du Législateur, surtout lorsque ce sont des interprétations fausses relatives aux principes fondamentaux de la Loi religieuse, comme cela est arrivé à certains de nos contemporains. Nous en avons vu qui croyaient philosopher (62) et percevoir par leur étonnante sagesse des choses contradictoires de tous points à la Loi divine (je veux dire qui n'admettent pas d'interprétation), et [qui croyaient] que c'est un devoir d'exposer ces choses au vulgaire. En exposant au vulgaire ces fausses doctrines, ils ont causé la perte du vulgaire et la leur, dans ce monde et dans l'autre.

Le rôle de ces [gens-là], par rapport au rôle du Législateur, est semblable à [celui d'] un [homme] prenant à partie un habile médecin qui a pris à tâche de conserver la santé de tous les hommes et de les délivrer des maladies en leur donnant des préceptes, susceptibles d'un assentiment général, sur l'obligation d'user des choses propres à leur conserver la santé et à les délivrer de leurs maladies, et [sur l'obligation] d'éviter les choses contraires. [S'il agit ainsi,] c'est qu'il ne lui est pas possible de les rendre tous médecins : car connaître par les méthodes démonstratives les choses qui conservent la santé et celles qui délivrent de la maladie, c'est [ce qui s'appelle] être médecin. Alors l'[homme dont nous parlons] se présente aux gens et leur dit : « Les méthodes qu'a insti-

tuées pour vous ce médecin ne sont pas vraies » ; et il entreprend de les ruiner, jusqu'à ce qu'elles soient ruinées dans leur esprit. Ou bien il dit qu'elles admettent des interprétations. Mais ils ne les comprennent pas et ils ne leur donnent point leur assentiment dans la pratique. Crois-tu que les gens qui se trouvent dans ce cas feront aucune des choses qui sont utiles pour [conserver] la santé et délivrer de la maladie ? Ou que celui qui leur a découvert la fausseté des croyances qu'ils avaient touchant ces [choses] pourra les employer en les [soignant], je veux dire les [choses qui servent à] la conservation de la santé ? Non, il ne pourra les employer en les [soignant], et ils ne les emploieront pas, et leur perte sera générale. [Voilà] ce [qui arrivera] s'il leur découvre des interprétations vraies relatives à ces choses, parce qu'ils ne comprennent pas cette interprétation ; et ce sera pis s'il leur découvre des interprétations fausses : ils en viendront à ne pas croire qu'il y ait une santé qu'il faille conserver ni aucune maladie dont il faille se délivrer, bien loin de croire qu'il y ait des choses qui conservent la santé et délivrent de la maladie.

Tel est le cas de celui qui découvre les interprétations au vulgaire et à ceux qui n'y sont pas aptes, en ce qui concerne la Loi divine : il la corrompt par là et en détourne ; et celui qui détourne de la Loi divine est infidèle. Cette assimilation est réellement évidente (63) et non poétique comme on pourrait le dire, car la correspondance est exacte : le rapport du médecin à la santé des corps est [le même que] le rapport du Législateur à la santé des âmes. Je veux dire que le médecin est celui qui cherche à conserver la santé des corps quand elle existe et à la rétablir quand elle fait défaut ; le législateur est celui qui poursuit le même but relativement à la santé des âmes, et cette santé est ce qu'on nomme [la] crainte de Dieu (64). Le Livre précieux en prescrit la recherche par les actes conformes à la Loi divine, dans plus d'un verset. [Par exemple,] le Très-Haut a dit : « Il vous a été prescrit de jeûner, comme cela a été prescrit à ceux d'avant vous. Peut-être craindrez-vous Dieu ! » (65). Et le Très-Haut a dit : « La chair des [chameaux] ne saurait toucher Dieu, ni leur sang, mais ce qui le touche, c'est la crainte que vous avez de

Lui » (66). Et il a dit : « Certes, la prière écarte de l'immoralité et de ce qui déplaît à Dieu » (67), et autres versets, contenus dans le Livre précieux, qui ont le même sens. Le Législateur, par la science religieuse ou la pratique religieuse, ne poursuit que cette santé ; et cette santé, c'est sur elle que repose la béatitude de la vie future, comme sur son contraire les tourments de la vie future.

Il résulte donc clairement pour toi de ce [qui précède], que les interprétations vraies ne doivent pas être traitées dans les livres destinés au vulgaire, à plus forte raison les fausses. L'interprétation vraie est le dépôt dont fut chargé l'homme, et dont il se chargea (68), tandis que tous les êtres le redoutèrent, je veux dire le [dépôt] mentionné dans cette parole du Très-Haut : « Nous avons offert le dépôt [de la foi] aux cieux, à la terre, aux montagnes, etc. » (69).

C'est par suite des interprétations, et de l'opinion qu'elles doivent être ouvertement exposées en ce qui concerne la Loi divine, que se sont développées les sectes de l'Islam, au point qu'elles se sont taxées l'une l'autre d'infidélité et d'hérésie, et [c'est] surtout [par suite] des fausses interprétations. Ainsi, les mo'tazilites ont interprété de nombreux versets et de nombreux hadîts, et ils ont découvert leurs interprétations au vulgaire. De même ont fait les ach'arites, bien qu'ils aient été plus avares d'interprétations. Par là, ils ont jeté les gens dans l'inimitié, la haine réciproque et les guerres ; ils ont mis en pièces la Loi divine et divisé les gens complètement. En outre de tout cela, dans les méthodes qu'ils ont suivies pour établir leurs interprétations, ils ne sont ni avec le vulgaire ni avec les esprits d'élite ; car ces méthodes, si on les examine, ne remplissent pas les conditions de la démonstration ; on le reconnaît au moindre examen, si on connaît les conditions de la démonstration. Bien plus, beaucoup de principes sur lesquels les ach'arites fondent leurs connaissances sont sophistiques,

car ils nient maintes vérités nécessaires, par exemple la permanence des accidents, l'action des choses les unes sur les autres, l'existence de causes nécessaires des choses causées, [l'existence] des formes substantielles et des causes secondes. Leurs spéculatifs ont fait injure aux musulmans, en ce sens qu'une secte des ach'arites taxe d'infidélité quiconque ne connaît pas l'existence du Créateur, Glorieux, par les méthodes qu'ils ont instituées dans leurs livres pour le connaître, alors que ce sont eux, en réalité, les infidèles et les égarés. De là leurs divergences, les uns disant que le premier des devoirs est la spéculation, d'autres disant que c'est la foi, je veux dire de ce qu'ils ne savent pas reconnaître quelles sont les méthodes communes à tous, portes par lesquelles la Loi divine appelle tous les hommes, et [parce qu'ils] pensent qu'[il n'y a pour] cela qu'une seule méthode. En quoi ils s'écartent du but du Législateur, ils s'égarent et ils égarent.

Si l'on dit : Puisque ce ne sont pas ces méthodes, suivies par les ach'arites et par d'autres spéculatifs, qui sont les méthodes communes par lesquelles le Législateur s'est proposé d'enseigner la masse, et par lesquelles seules on peut l'enseigner, quelles sont donc les méthodes qui sont telles dans notre Loi religieuse? — nous répondons: Ce sont uniquement les méthodes qui ont place dans le Livre précieux. Car si l'on examine le Livre précieux, on y trouve les trois méthodes : la [méthode] qui existe pour tous les hommes, les [méthodes] communes pour l'enseignement du plus grand nombre, et la [méthode] réservée (70) : et si on les examine, il apparaît qu'on ne peut

trouver des méthodes communes pour l'enseignement de la masse meilleures que les méthodes qui y figurent. Celui donc qui les altère par une interprétation qui n'est pas claire en elle-même, ou plus claire qu'elles pour tout le monde, ce qui ne peut être, [celui-là] en détruit la sagesse, et détruit leur effet utile pour procurer la félicité humaine.

Cela est très clair si on considère ce que furent les premiers musulmans et ce que furent ceux qui vinrent après eux. Car les premiers musulmans arrivaient à la vertu parfaite et à la crainte de Dieu (71) par le seul usage de ces arguments, sans les interpréter, et ceux d'entre eux qui s'occupaient d'interprétation ne jugeaient pas à propos d'en parler ouvertement. Mais ceux qui vinrent après eux, ayant fait usage de l'interprétation, leur crainte de Dieu diminua et leurs divergences se multiplièrent, leur amitié disparut et ils se divisèrent en sectes.

Il faut donc que celui qui veut écarter de la religion cette innovation (72) ait recours au Livre précieux, qu'il recueille toutes les indications qui s'y trouvent sur chacune des choses que nous sommes tenus de croire, et qu'il s'applique à les considérer dans leur sens extérieur (73), autant que cela lui est possible, sans chercher à en rien interpréter, sauf quand l'interprétation est claire (74) en elle-même, je veux dire d'une clarté commune à tous. Car si on examine les arguments de la Loi divine destinés à l'enseignement des gens, il semble que leur force de persuasion conduise jusqu'à un point où l'on ne peut faire sortir du sens extérieur (75) ce qui n'y est pas à prendre au sens extérieur, à moins qu'on ne soit homme de démonstration ; et ce caractère propre ne se trouve dans aucune autre [espèce] d'arguments.

Donc, les arguments religieux qui, dans le Livre précieux, s'adressent à tous, ont trois caractères propres qui [en] indiquent la nature de prodige inégalable :

1° On ne peut trouver rien de plus parfait qu'eux au point de vue de la persuasion et de l'assentiment [lorsqu'il s'agit] de tous [les hommes] ;

2° Ils ont, par nature, la force [de persuader], jusqu'à un point où seuls peuvent les interpréter, lorsqu'ils admettent une interprétation, les hommes de démonstration ;

3° Ils contiennent de quoi éveiller l'attention des hommes de vérité sur l'interprétation vraie.

Or, cela ne se trouve ni dans les doctrines des ach'arites, ni dans les doctrines des mo'tazilites, je veux dire que leurs interprétations n'ont pas la force [de persuader], ni ne contiennent de quoi éveiller l'attention sur la vérité, ni ne sont vraies. Et c'est pourquoi les hérésies se sont multipliées.

Notre désir serait de nous consacrer à [atteindre] ce but et de pouvoir y [arriver]. Si Dieu [nous] prête vie, nous ferons pour cela tout ce qu'Il nous permettra. Peut-être cela servira-t-il de point de départ pour ceux qui viendront ensuite. Car [notre] âme, à cause des tendances mauvaises et des croyances corruptrices qui se sont introduites dans cette religion, est au comble de la tristesse et de la douleur, en particulier [à cause] des [dommages] de ce [genre] qu'elle a subis du fait de ceux qui se réclament de la philosophie (*hikma*). Car le mal [qui vient] d'un ami est plus pénible que le mal [qui vient] d'un ennemi. Je veux dire que la philosophie (*hikma*) est la compagne de la religion et sa sœur de lait : le mal [venant] des [hommes] qui se réclament d'elle est donc le plus pénible des maux; outre l'inimitié, la haine violente et les disputes qui s'élèvent entre elles, alors qu'elles sont compagnes par nature, amies par essence et par disposition innée. Mais beaucoup d'amis insensés lui (76) font aussi du tort, parmi ceux qui se réclament d'elle : ce sont les sectes qui la divisent. Dieu donnera la bonne direction à tous. Il les aidera tous à l'aimer. Il réunira leurs cœurs dans la crainte de Lui. Il les délivrera de la haine et de l'inimitié, par sa grâce et sa miséricorde.

Déjà Dieu a supprimé beaucoup de ces maux, de ces égarements, de ces fausses directions, grâce au pouvoir établi (77), et grâce à ce [pouvoir] il a ouvert la voie à un grand nombre de biens, en particulier pour les hommes qui suivent le chemin de la spéculation et qui ont le désir de connaître le vrai. Car Il a appelé la multitude à la connaissance de Dieu par une voie moyenne, supérieure au bas niveau de ceux qui s'enchaînent à l'autorité d'autrui, mais inférieure à l'éristique des motakallimîn, et Il a éveillé l'attention des esprits d'élite touchant le caractère obligatoire d'une spéculation intégrale sur les principes fondamentaux de la religion (78).

II. - APPENDICE

SUR LA QUESTION DE LA SCIENCE ÉTERNELLE

signalé par Abou'l-Walîd [Ibn Rochd] dans le « *Façl el-maqâl* » (79)

(Dieu soit satisfait de lui !)

Que Dieu fasse durer votre puissance (80), qu'il continue à vous accorder ses bénédictions, qu'il écarte de vous les sources des vicissitudes ! Après avoir surpassé par la supériorité de votre intelligence et l'excellence de votre naturel beaucoup de ceux qui s'adonnent à ces sciences, la sûreté de votre réflexion vous a conduit à l'examen de la difficulté qui se présente à propos de la Science de l'Eternel Glorieux considérée dans sa dépendance par rapport aux choses par Lui produites. Il est de notre devoir, en vue de la vérité, et pour vous délivrer de cette incertitude, de dissiper cette difficulté, après avoir parlé des [raisons] sur lesquelles on la fonde : car celui qui ne sait pas comment le nœud se fait ne peut [le] défaire.

Voici comment se noue la difficulté. Si toutes les choses de ce monde sont dans la science du Dieu Glorieux avant qu'elles n'existent, sont-elles, dans sa science, lorsqu'elles existent, telles qu'elles y étaient avant d'exister, ou bien sont-elles, dans sa science, lorsqu'elles existent, autres qu'elles n'étaient dans sa science avant d'exister ? — Si nous disons : « elles sont dans la science de Dieu, lorsqu'elles existent, autres qu'elles n'étaient dans sa science avant d'exister », il s'ensuit que la science éternelle est changeante, et que lorsque ces [choses] surgissent du non-être (81) à l'existence, il y a une nouvelle science qui naît. Mais cela est absurde [appliqué] à la science éternelle. Si nous disons : « la science de ces [choses] est une aux deux moments », on demandera : « Mais sont-elles elles-mêmes (j'entends les [cho-

ses] existantes *produites*), [sont-elles] telles avant d'exister que lorsqu'elles existent ? » Il faut bien répondre : « Elles ne sont pas elles-mêmes, avant d'exister, telles que lorsqu'elles existent », sinon, l'existant et le non-existant seraient une [seule et même chose]. Si l'adversaire accorde cela, on lui demande : « Est-ce que la vraie science n'est pas la connaissance de l'existence telle qu'elle est ? » S'il répond oui, on [lui] dit : « Il est, par conséquent, nécessaire que lorsque la chose elle-même varie, la science de cette chose varie, sinon elle serait connue autre qu'elle n'est. Donc, de deux choses l'une : ou bien la science éternelle elle-même varie, ou bien les choses *produites* ne lui sont pas connues. Or, les deux alternatives sont absurdes [appliquées] au Dieu Glorieux. A l'appui de cette difficulté [vient] ce que l'on constate chez l'homme, je veux dire la dépendance de sa science par rapport aux choses non-existantes, quant à la virtualité de l'existence, et la dépendance de sa science par rapport à elles, lorsqu'elles existent ; car il va de soi que les deux sciences sont différentes, sinon il ignorerait l'existence des choses au moment où elles existent. On ne peut échapper en répondant, comme les motakallimîn ont coutume de le faire, que le Très-Haut connaît les choses avant qu'elles ne soient, telles qu'elles sont au moment où elles sont, avec les [circonstances] de temps, de lieu, et autres particularités propres à chaque être ; car on leur répond : « Mais, lorsqu'elles existent, survient-il un changement ou n'en survient-il pas ? à savoir le passage de la chose du non-être à l'existence ? » S'ils répondent : « Il n'en survient pas », ils font preuve d'opiniâtreté. S'ils répondent : « Il survient un changement », on leur dit : « Est-ce que la survenance de ce changement est connue de la science éternelle, ou non ? » Et alors revient, inévitable, la difficulté de tout à l'heure. En somme, la difficulté est de concevoir que la science d'une chose avant qu'elle n'existe et la science de cette chose après qu'elle existe soient une seule et même science. C'est ainsi que se pose la difficulté sous sa forme la plus pressante, comme nous vous l'avons exposé en conversant avec vous.

La solution de cette difficulté exigerait un long discours ; mais nous ne visons ici qu'à indiquer le point capital de cette solution. Abou Hâmid [El-Ghazâlî] a déjà voulu résoudre cette difficulté, dans son livre intitulé *Et-tahâfot* (*L'effondrement* [*des falâcifa*]) (82), par une argumentation qui n'a rien de satisfaisant. Son argumentation revient à prétendre que la connaissance et l'objet connu sont corrélatifs ; et de même que de deux corrélatifs l'un peut changer sans que l'autre change lui-même, ainsi semble-t-il en être des choses par rapport à la connaissance du Dieu Glorieux : je veux dire qu'elles changent elles-mêmes sans que change la connaissance qu'a d'elles le [Dieu] Glorieux. C'est ainsi qu'en fait de corrélatifs, une même colonne [peut] être [d'abord] à droite de Zeïd, puis se trouver à sa gauche, sans que la colonne elle-même, cependant, ait changé (83). Mais cette [comparaison] n'est pas exacte : car la relation elle-même a changé, à savoir : la relation [*se trouver*] *du côté droit* est devenue [*se trouver*] *du côté gauche* ; ce qui seul n'a pas changé, c'est le sujet de la relation, c'est-à-dire ce qui en est le *substrat* : c'est la colonne (84). Mais s'il en est ainsi, et si la connaissance est la relation elle-même, il faut donc nécessairement qu'elle change lorsque change l'objet connu, comme change la relation de la colonne à Zeïd lorsqu'elle change, c'est-à-dire lorsqu'elle devient [*se trouver*] *à gauche* après avoir été [*se trouver*] *à droite.*

La solution de cette difficulté, à notre avis, consiste à reconnaître que le rapport de la connaissance éternelle à l'être est autre que le rapport de la connaissance *produite* à l'être : l'existence de l'être est la cause et la raison de notre connaissance, tandis que la connaissance éternelle est la cause et la raison de l'être. Si l'existence de l'être après sa non-existence avait pour conséquence l'apparition, dans la connaissance éternelle, d'une connaissance surajoutée, comme cela a lieu dans la connaissance *produite,* il en résulterait que (*c*) la connaissance éternelle serait l'effet de l'être et non sa cause. Il

faut donc nécessairement qu'il ne survienne pas en elle de changement, comme il en survient [un] dans la connaissance *produite*. Si l'on a commis cette erreur, c'est uniquement parce qu'on a conclu de la connaissance *produite* à la connaissance éternelle : c'est conclure du sensible au suprasensible, et le vice d'une pareille conclusion est chose connue. De même qu'il ne survient dans l'agent aucun changement au moment où existe son effet, je veux dire un changement qui n'était pas auparavant, de même il ne survient dans la connaissance éternelle [du Dieu] Glorieux aucun changement au moment où l'objet de sa connaissance est produit par elle.

Donc, la difficulté est résolue, et nous ne sommes pas obligés d'admettre que s'il n'y survient aucun changement, je veux dire dans la connaissance éternelle, [Dieu] ne connaît pas l'être tel qu'il est, au moment où il est *produit* : nous sommes obligés d'admettre seulement qu'il ne le connaît pas d'une connaissance *produite*, mais bien d'une connaissance éternelle ; car la survenance d'un changement dans la connaissance au moment du changement de l'être n'est une condition que de la connaissance déterminée par l'être, c'est-à-dire de la connaissance *produite*. Par conséquent, la connaissance éternelle est liée à l'être d'une autre manière que la connaissance *produite*. Non pas qu'elle ne lui soit liée en aucune façon, selon une opinion qu'on attribue aux *falâcifa* ; ils déclareraient, à propos de cette difficulté : « Le Glorieux ne connaît pas les choses particulières ». Mais c'est à tort qu'on leur prête cette [doctrine]. Celle qu'ils professent est que [Dieu] ne connaît pas les choses particulières de cette connaissance *produite* dont c'est une condition d'être *produite* quand elles sont *produites* ; car elle est leur cause, non leur effet comme c'est le cas pour la connaissance *produite*. Et c'est là le plus haut degré d'*exemption* [*d'imperfections*] qu'il est obligatoire de reconnaître. La démonstration établit donc d'une manière nécessaire qu'il connaît les choses parce qu'elles ne proviennent de lui qu'en tant qu'il connaît, non pas en tant qu'il existe purement et simplement, ni en tant qu'il existe avec tel attribut, mais en tant qu'il connaît, ainsi qu'a dit le Très-Haut : « Ne connaît-il pas, Celui qui a créé ? lui le Pénétrant, le Savant ! » (85). Mais la démonstration établit [aussi],

d'une manière nécessaire, qu'il ne les connaît pas d'une connaissance telle que la connaissance *produite*. Il faut donc qu'il y ait en [lui] une autre connaissance des êtres, non qualifiable. C'est la connaissance éternelle [du Dieu] Glorieux. Et comment peut-on s'imaginer que les philosophes péripatéticiens professent que la connaissance éternelle n'embrasse pas les choses particulières, eux qui professent qu'elle est le fondement des prémonitions oniriques, de la révélation et autres sortes d'inspiration ?

Voilà quelle nous paraît être la manière de résoudre cette difficulté. C'est une solution qui ne comporte ni contestation ni doute. C'est Dieu qui aide à faire ce qui est bien et qui conduit au vrai.

Notes du Traité décisif

Page 1

(1) Le titre complet signifie littéralement : *Examen critique et solution de la question de l'accord entre la Loi religieuse et la Philosophie. El-hikma*, c'est la *Sagesse*, la *Philosophie* en général. Ce terme a une acception plus étendue que celui de *falsafa*, translitération du grec φιλοσοφία, qu'Ibn Rochd emploiera dès les premières lignes, et qui désigne spécialement la philosophie grecque, soit celle des anciens philosophes grecs et surtout Aristote, soit celle de leurs continuateurs, les *falâcifa* musulmans. Sur les raisons de l'emploi, par Ibn Rochd, tantôt du mot *hikma*, tantôt du mot *falsafa*, voir Léon GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rochd...*, p. 46, l. 20, à p. 48, l. 13.

(2) *El-mawdjoudât, les choses existantes, les êtres, l'univers.* Nous emploierons, suivant les cas, l'une ou l'autre de ces trois façons de traduire. Cf. notre n. 38 et 39 : *El-wodjoud.*

(3) *Qoran*, sourate LIX, verset 2 (l'admonestation s'adresse aux Juifs rebelles de Nadhîr). — Cette locution *fa'tabirou*, correspond exactement au latin *et nunc erudimini* (*que cela vous serve de leçon, que cela vous apprenne* [*à ne pas récidiver*]). Ibn Rochd joue ici quelque peu sur le sens de cette expression.

Pages 1 et 2

(4) et (6) *Naçç*, texte sacré du Qoran, ou de la *sonna* (recueil des *hadîts*, c'est-à-dire des dits et faits mémorables du prophète Mohammed), contenant une *énonciation formelle.* Voir El-Mâwerdî. *El-ahkâm es-solthâniyya*, traité de droit musulman... traduit et annoté... par le comte Ostrorog. Paris, 1901, Introduction générale, p. 21.

(5) *Qoran*, VII, 184.

(7) *Qoran*, VI, 75.

(8) C'est-à-dire quelle *structure*, quelles aptitudes Dieu, en les créant, leur a données, pour la plus grande utilité des hommes.

(9) *Qoran*, LXXXVIII, 17.

(10) C'est-à-dire à la *structure* que Dieu a donnée aux cieux et à la terre.

(11) *Qoran*, III, 188.

(12) Voir ici la n. 56.

Page 3

(13) et (14) *El-'ârif* (le *connaissant*) et la seconde fois *el-'ârif billah* (le *connaissant Dieu*). Il s'agit du philosophe qui cultive la théologie rationnelle ou théodicée. Voir le grand Dictionnaire de Calcutta, *Kitâb kachchâf içthilâhât el-fonoun*, art. *ma'rifa*, p. 995, au bas. Voir également *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, traduits en français et commentés par M. de Slane. Imprimerie Nationale, 1863-1868, 3 vol., 1er vol.,

p. 223 ; le traducteur rend improprement le pluriel de *'ârif* par *les sachants*. Mais Goldziher traduit exactement *el-'ârif* « *celui qui connaît vraiment Dieu* » (*Le livre de Mohammed Ibn Toumert*, mahdi des Almohades. Alger, 1903, Introduction par I. Goldziher, p. 89, l. 2-3). Le terme *métaphysicien* semble donc avoir ici une signification un peu trop étendue. Mais d'abord, la langue française ne possède aucun mot pour désigner le métaphysicien qui s'adonne spécialement à l'étude de la théodicée (le mot *théologien* ayant un sens bien différent, il faudrait sur le modèle du mot grec θεολόγος, qui répond exactement à la question, créer le mot français *théologue*). En outre, il s'agit, dans ce texte, du philosophe qui, pour arriver à la connaissance de Dieu, spécule sur tout l'univers, qui se livre, par conséquent, à l'étude de la métaphysique en général, en même temps qu'à cette partie de la métaphysique qui a nom théologie rationnelle ou théodicée. — Notons que chez les Çoufis, ce terme *'ârif* prend une signification mystique.

(15) Voir n. 4 et 6. — La « raison que ce n'est pas ici le lieu d'indiquer » est sans doute celle qu'il indiquera plus loin, p. 9, l. 11 à l. 13, et p. 17, l. 1 à l. 8.

Page 4

(16) A la fin de son commentaire à l'aphorisme 1 d'Hippocrate : « L'art est long, la vie est courte, l'occasion est fugitive, l'empirisme est dangereux, le raisonnement est difficile », Galien dit : « car il n'est personne qui puisse tout seul inventer en quelque sorte un art et le mener à perfection » (*Les Aphorismes d'Hippocrate*, suivis des Aphorismes de l'Ecole de Salerne, Collectio Antiqua 30, se vend à Paris à l'enseigne du Pot Cassé, p. 41 l'aphorisme d'Hippocrate, et p. 140, l. 2-3 le texte de Galien.

(17) *Et-tazkiya*. Le texte de Müller porte ici *et-tadhkiya* (*l'égorgement*), et cinq mots plus haut *et-tazkiya* (*la purification*). Dans sa traduction allemande, publiée seize ans plus tard, Müller lit aux deux endroits *et-tadhkiya* (*l'égorgement*), et traduit, en conséquence, *bei dem Schlachten*. Il faut, au contraire, lire aux deux endroits *et-tazkiya* (*la purification*), comme le font les éditions du Caire, car il est beaucoup plus naturel de comparer le syllogisme à un instrument de purification (intellectuelle) qu'à un instrument d'égorgement (le couteau du sacrifice). C'est à cause de cette allusion à l'ablution purificatoire, que nous rendons le mot arabe *âla* (*ustensile, instrument*) par le terme générique *instrument*, plutôt que le terme spécifique *ustensile* : on peut bien dire en français que le syllogisme est un *instrument* de purification, mais non qu'il est un *ustensile* de purification.

Page 5

(18) Dans l'Espagne musulmane et dans l'Afrique Mineure, l'étude des *oçoul el-fiqh* (*sources de la législation*) était en général, avant les Almohades, absolument négligée. Voir *Le livre de Mohammed Ibn Toumert* (cité ci-dessus, n. 13 et 14), Introduction, p. 27 et n. 4 ; Léon Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd*... pp. 89 à 97.

Page 6

(19) *Cinâ'at eç-çanâ'ï'*. Le mot *cinâ'a*, qui correspond au grec τέχνη, signifie à la fois *science* et *art*.

Pages 7 et 8

(20) Cf. *Qoran*, XVI, 71. — Cf. *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, trad. de Slane, 3e vol., p. 164 au bas et n. 5.

(21) et (23 *bis*) Dans notre première traduction, nous rendions ces deux passages comme suit : « puisque nous avons la conviction, nous musulmans, que notre divine Loi religieuse est la vérité (*haqq*)... », et : « si ces préceptes religieux sont la vérité (*haqq*)... » (*Façl*, trad. de 1905, p. 25, l. 5-7 ; p. 25, av.-dern. l.). Ibn Rochd ne pouvait, en effet, qualifier de *faux* les symboles et préceptes choisis, à l'usage du vulgaire, par l'infaillible sagesse de Dieu. Il les tient donc pour *vrais*, mais *en un sens relatif*, c'est-à-dire que la prophétie n'est pas une imposture, que son symbolisme est la meilleure expression sensible de la vérité pure, philosophique, et ses préceptes la meilleure adaptation, à l'usage du vulgaire, des règles de conduite dictées au philosophe par la pure raison. Cependant, puisque, en somme, un spécialiste a pu s'y tromper, nous croyons bien faire de retoucher ici notre première version, en nous référant à un passage parallèle d'Ibn Thofaïl : « Dans une île voisine, dit-il, de l'île [déserte] où Hayy ben Yaqdhân était né... s'était introduite une de ces « *milal eç-çahîha* » issues des anciens prophètes... C'était une religion qui exprimait toutes les réalités véritables par des symboles... comme c'est l'usage dans les discours qui s'adressent au vulgaire » (Léon Gauthier, *Hayy ben Yaqdhân*, roman philosophique d'Ibn Thofaïl, texte arabe et trad., 1re éd. Alger, 1900, p. 102, l. 29, à p. 103, l. 5 = 2e éd. Beyrouth, 1936, p. 100, l. 9 à l. 16) ; et nous avons montré (*Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres. Paris, 1909, p. 111, l. 20 à l. 24) qu'il s'agit de la religion musulmane (cf. *Hayy ben Yaqdhân*, 2e éd., p. 107, l. 12 à l. 16, l. 22 à l. 25). L'épithète *haqq* d'Ibn Rochd correspond exactement à l'épithète *çahîh* d'Ibn Thofaïl. Or, nous avions traduit « *el-milal eç-çahîha* » par « les religions *de bon aloi* » ; nous traduirons donc ici : « que notre divine Loi religieuse est *de bon aloi* »... « ces préceptes religieux sont *de bon aloi* » (*f*). Cf. p. ٢٨ , l. 1 (= p. 28, l. 1) : ne sont pas *bonnes* (méthodes).

Page 8

(22) Littéralement : vers le rouge (c'est-à-dire les hommes de race blanche) et le noir (les nègres), vers les hommes de toutes races. Cette expression est courante en arabe.

(23) *Qoran*, XVI, 126.

(23 *bis*) Voir n. 21.

Page 9

(24) *Qoran*, II, 27. La présente citation qoranique s'applique aussi à un passage tout à fait semblable (*Qoran*, XLI, 10), cité plus loin par Ibn Rochd (trad., p. 15, dern. l., à p. 16, l. 1). Elle pourrait s'appliquer

également à un troisième passage qu'Ibn Roehd ne eite point dans ee traité (*Qoran*, VII, 52) : « Ensuite, Dieu vint s'asseoir (*istawâ*) sur le Trône ». — Sur ce hadîts, voir la note de Müller, p. 8, n. 1 de sa trad. allem.

Pages 10 et 11

(25) *Qoran*, III, 5. Voiei la traduetion complète de cet important verset : « C'est Lui qui t'a révélé (littéralement : qui a fait deseendre sur toi) le Livre, dont eertains versets sont clairs et positifs et constituent la *mère du Livre* [e'est-à-dire sa partie fondamentale], et d'autres sont ambigus. Ceux qui ont dans le eœur une propension à l'erreur s'attaehent à ce qui s'y trouve d'ambigu, par amour de la sédition et par désir d'interpréter ees [textes ambigus] ; or, nul n'en connaît l'interprétation si ce n'est Dieu... » ; à partir de là, malheureusement, vu l'absence de toute ponctuation dans l'éeriture arabe, la suite de ee verset capital peut s'entendre en deux sens diamétralement opposés : 1° « si ce n'est Dieu [iei, un point]. Quant aux [littéralement : « Et les] hommes d'une seienee profonde [ou : solide], ils disent : « Nous y croyons, tout eela vient de notre Seigneur ». Car nul ne réfléehit si ce n'est ceux qui sont doués d'intelligenee. » ; 2° « si ce n'est Dieu et les hommes d'une scienee profonde. Ils disent : « Nous y croyons... » ete., comme ei-dessus. Pour une diseussion approfondie de tout ee verset, voir Léon Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd...*, p. 59 au bas, à p. 68. Ibn Roehd ehoisit naturellement, d'aecord sur ee point avee les théologiens, la seeonde interprétation, ear aux termes de la première, toute philosophie et toute théologie seraient interdites. Notons qu'Ibn Roehd arrête la citation après « et les hommes d'une seienee profonde », peut-être parce que la suite eadre asscz mal avee la seconde interprétation. Notons aussi que, plus loin, une glose à ce verset, inintelligente à cet endroit (voir n. 53), mais intelligente en soi, substituera à cette expression « les hommes d'une scienee profonde » cette autre expression « les hommes de démonstration », e'est-à-dire les seuls philosophes.

(26) *Naql tawâtor*. Voir W. Marçais, *Le Taqrîb de En-Nawawi*, traduit et annoté. Journ. Asiat., janv.-févr. 1901, p. 103, note; juill.-août, p. 105, l. 2 et note, p. 113, n. 1.

(27) et (28) *Dhâhir* (*extérieur, exotérique*) ; *bâthin* (*intérieur, ésotérique*).

Page 11

(29) *Tahâfot el-falâcifa*. Sur la traduetion, si eontroversée, de ee titre, ainsi que du titre du livre (*Tahâfot et-Tahâfot*, *L'effondrement de l'Effondrement*) qu'Ibn Roehd a consaeré à réfuter eelui d'El-Ghazâlî, voir Léon Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd...*, p. 99, n. 1 ; sur le contenu des deux ouvrages, *ibid.*, pp. 97 à 102. Pour une liste détaillée des diverses manières dont on a tenté de rendre dans ces deux titres arabes le mot *tahâfot*, voir Louis Gardet, *Raison et foi en Islâm*, Revue Thomiste, avril 1938, p. 343, n. 1, et l'édition du *Tahâfot el-falâcifa d'El-Ghazâlî* par le P. Maurice Bouyges. Beyrouth, 1927, p. x-xi.

Page 12

(30) Titre complet de l'ouvrage : *Kitâb et-tafriqa baïn el-islâm wa'z-zandaqa.*

(31) C'est-à-dire de couper la phrase (nous dirions, en français, de mettre un point) après *et les hommes d'une science profonde*, et non avant, dans le verset qoranique III, 5, cité plus haut (voir ici, n. 25 ; cf. n. 60).

(32) *Mostafîdh* (*répandu, connu par la commune renommée*). Pour l'exacte signification de ce terme technique, voir W. Marçais, *Le Taqrîb de En-Nawawi*, Journ. Asiat., janv.-févr. 1901, p. 131 ; juill.-août 1901, p. 104, n. 1, p. 106 note et p. 125.

Page 13

(33) On sait que la grammaire arabe admet seulement trois parties du discours, nom, verbe, particule, et qu'elle classe l'adjectif dans la catégorie du nom.

(34) Le mot *djalal*, appliqué à une affaire, a les deux sens contraires de *grave, importante*, et de *sans importance*, de *bagatelle*. Le mot *çarîm* signifie à la fois *aurore* et *nuit très sombre* ou *une certaine partie de la nuit*. Ces mots arabes ayant deux sens contraires sont si nombreux, que les lexicographes en ont composé des dictionnaires spéciaux ayant pour titre *Kitâb el-adhdâd* (*Livre des mots de significations contraires*). Voir *Drei arabische Quellenwerke über die Aḍdâd, mit Beitragen* von P. A. Salhani S. J. und einem spätarabischen Anhange herausgegeben von Dr August Haffner... Beyrouth, 1913.

(35) C'est la *Dhamîma* (*Appendice*), dont nous publions ici, à la fin du *Façl*, le texte arabe et une traduction française avec notes. Voir ici notre Introduction, p. VI. — Pour l'expression « un de nos amis », voir plus loin notre n. 80.

(36) Littéralement : des choses particulières *produites* dans le temps futur.

(37) *Azalî, éternel a parte ante, préétemel* (synonyme de *qadîm*).

Page 14

(38) et (39) *El-wodjoud, l'existence, les êtres, l'univers*. Cf. notre note 2 : *El-mawdjoudât*.

Page 15

(40) Celles des motakallimîn (théologiens).

(41) *Qoran*, XI, 9.

(42) *Qoran*, XIV, 49.

Page 16

(43) *Qoran*, XLI, 10.

(44) Cf. ici, trad., p. 11, l. 16, un passage analogue, dans lequel *hokama'* (philosophes) est remplacé par *'olamâ'* (savants).

(45) On trouvera dans notre article *La racine arabe H K M et ses dérivés* (pp. 435 à 454 de l'Homenaje á D. Francisco Codera, en su jubilación del profesorado. Saragosse, 1904, en particulier p. 447) un commentaire de tout ce passage.

Page 18

(46) Voir ici, n. 70.

(47) Voir ici, n. 30. — « El-Ghazâlî, dit Ibn Roehd dans les *Manâhidj* (éd. Müller, p. 125, l. 15-16), montre qu'une seule et même ehose peut avoir cinq formes d'existenee, qu'il appelle : l'existenee essentielle [ou : substantielle] (il expliquera, p. 125, l. 18 : « je veux dire l'existenee hors de [l'esprit] ») ; la sensible, l'imaginative, l'intelligible, la problématique ». Ibn Roehd, ici, dit *quatre ou cinq*, parce que la cinquième (cf. p. 126, l. 4) est ineonsistante.

(48) Tous nos textes portent *wa-hawâssihim* (*et dans leurs sensations*, et Müller traduit en conséquenee : « in ihren... Sinnen », p. 15, l. 12). Il faut lire évidemment *wa-khawâççihim* (*et dans leurs biens propres*). Cf. Léon Gauthier, *Hayy ben Yaqdhân*, 2e éd., p. 152, l. 5 à l. 7 du texte arabe = trad. p. 111, l. 6 à l. 10 (cf. Aristote, *Métaphysique* 1074 b 3-5, un passage presque identique).

Page 19

(49) et (50) Voir ici, trad., p. 9, l. 35-36.

(51) Müller fait à tort de eette réflexion d'Ibn Roehd la fin du hadîts. — Voir dans Ibn Khaldoun, *Prolégomènes*, éd. Quatremère. Paris, 1858, 3 vol., 3e vol., p. 52, l. 1 et suiv. = trad. de Slane, 3e vol., p. 75, l. 22 et suiv., un eommentaire de ee hadîts, eonforme à eelui d'Ibn Roehd. Mais le traduetenr fait de « Saouda » (*es-saouda'* signifie *la négresse*) le nom propre de eette esclave (*g*).

(52) C'est-à-dire la eorporalité *de Dieu*. La leeture de eette fin de phrase demeure douteuse : c'est par eonjeeture que Müller a lu *chadaw*, la première lettre de ee mot étant effaeée, et au lieu de *'i'tiqâd* eertaines éditions corrigent : *bi'tiqâd*. — Il s'agit, sans doute, de la seete des Karramiyya : voir Chahristânî, *Kitâb el-milal wa'n-nihal* (*Livre des seetes religieuses et philosophiques*), éd. W. Cureton. Londres, 1842-1846, 2 vol., 1er vol., pp. 79 à 85 = trad. allem. par Th. Haarbrüeker. Halle, 1850-1851, 2 vol., 1er vol., pp. 119 à 127.

(53) Voir plus haut, n. 25. — L'addition qui suit : *wa-ahl el-borhân* (*et les hommes de démonstration*), que portent tous nos textes, est manifestement une glose interpolée, qui fait ici eontresens.

Page 20

(54) Voir plus haut, n. 22. — En effet, bien que ee soit là un des points les plus délieats de son système dans ses rapports avee la religion, Ibn Roehd est en droit d'affirmer qu'il ne nie point, purement et simplement, l'existence de la vie future enseignée par la révélation, et qu'il se borne à en interpréter les « *manières d'être* », par des spéculations démonstratives, c'est-à-dire à la lumière de la physique et de la métaphysique aristotélieiennes. Il tient pour démontré que l'âme pensante des spéculatifs survit, d'une survivanee impersonnelle, dans et par l'Intelleet aetif, dans la mesure où, en eette vie, elle s'est assimilée à lui ; et que l'âme des gens du vulgaire, restée ehez la plupart d'entre eux, dira Ibn Thofaïl, « au rang des animaux dépourvus de

raison » (*Hayy ben Yaqdhân*, 2e éd., trad., p. 111, l. 27-28), « retournera au non-être ou à un état voisin du non-être » (*Hayy ben Yaqdhân*, 2e éd., p. 73, l. 4-5 et n. ; p. 74, l. 21 à l. 23, l. 28 à l. 30 ; p. 95, n. 6 ; p. 96 note, au début) ; il faut traduire ici *'adam* par *non-être* et non par *néant*, car pour les falâsifa, disciples d'Aristote, rien ne vient du néant ni ne retourne au néant (cf. ici, n. 81, et notre Introduction, p. XIX, l. 21 à l. 28). Cet état, c'est ou bien l'état de matière première, comme paraît l'indiquer Ibn Thofaïl, ou plutôt, comme paraît l'indiquer Ibn Roshd (*Tahâfot et-Tahâfot*, éd. Bouyges, p. 579, l. 1-2 = trad. lat., fol. 145 K, l. 10 à l. 14), l'état d'intellect purement passif, de simple *puissance* intellectuelle.

(55) Après *fa 'l-wâdjib* (*l'obligatoire*), il manque, dans tous nos textes, un mot qui semble nécessaire à la construction grammaticale et au sens, le mot *'alaïhi* (*fa 'l-wâdjib 'alaïhi*, *l'obligatoire pour eux*, *leur devoir*). L'éditeur de C, qui seul paraît avoir compris cette nécessité, restitue, au lieu du mot *'alaïhi* (*pour eux*), l'expression *fi haqqihi* (*à leur égard*), qu'on retrouve deux lignes plus loin. Mais l'idée n'est pas la même dans les deux passages : le premier passage signifie que ceux qui ne sont pas hommes de science ont le devoir, sous peine d'infidélité, de prendre ces textes au sens extérieur ; le second passage n'est pas une redite du premier : il signifie que les hommes de science, de démonstration, ont de leur côté, *à l'égard* des premiers, sous peine d'infidélité, le devoir de ne pas leur révéler l'interprétation de ces textes. Cf. trad., p. 26, l. 14 et suiv. ; p. 27, l. 9 à l. 15 ; p. 28 l. 21 à l. 24 (dans ce dernier passage, « et à ceux qui n'y sont pas aptes » signifie « *et aux hommes d'arguments dialectiques* ») : il s'agit alors d'interprétations démonstratives qu'un philosophe révèle à des théologiens.

Page 21

(56) Les logiciens musulmans complètent parfois la classification des arguments proprement dits, c'est-à-dire ayant une valeur concluante plus ou moins grande (démonstratifs, dialectiques, oratoires), en y ajoutant les arguments poétiques, qui ne sont pas de vrais arguments, et les arguments sophistiques, qui sont de faux arguments (voir plus haut, à l'appel de n. 12).

(57) Pour le sens du mot *djam'* (*concilier*) dans ce passage, cf. *Manâhidj*, éd. Müller, p. 71, l. 13-14 ; p. 72, l. 1-2, l. 9-10 = trad. allem., p. 68, l. 15, l. 27-28 ; p. 69, l. 6-7.

(58) Ce vers est de Imrân ibn Hittân (voir Müller, trad., p. 17, n. 4).

Page 22

(59) *Qoran*, XXXI, 12.

Page 27

(60) *Qoran*, III, 5. Voir ici n. 25 et n. 31.

(61) *Qoran*, XVII, 87. Selon les commentaires les plus autorisés, il s'agit de l'ange Gabriel, agent de la révélation, qui est désigné parfois sous le nom de *Rouh el-qodoç* (*l'Esprit de sainteté*, le *Saint-Esprit*, par exemple *Qoran*, XVI, 104). Cf. Léon Gauthier, *Introduction à l'étude de*

la philosophie musulmane, L'esprit sémitique et l'esprit aryen, La philosophie grecque et la religion musulmane. Paris, 1923, p. 100.

(62) « *Annahom tafalsafou* » : il s'agit de falâcifa.

Page 28

(63) *Yaqîniyy, évident, certain ;* on pourrait traduire ici *apodictique, démonstrative.* L'auteur veut dire qu'entre le rôle du Législateur et le rôle du médecin l'analogie étant parfaite, on peut raisonner de l'un à l'autre *démonstrativement*, avec une *évidence*, une *certitude apodictique.* — Sous une forme plus développée, même assimilation, donnée comme « évidente », dans *Manâhidj* (éd. Müller, p. 69, l. 8, à p. 70, l. 14), entre le divin Législateur et l'habile médecin, entre la Loi religieuse et un merveilleux remède composé, entre le malencontreux altérateur de ce remède et les dialecticiens (c'est-à-dire les *théologiens*), dont les interprétations arbitraires et divergentes détruisent l'incomparable efficacité des méthodes persuasives, à l'usage du vulgaire, mises en œuvre dans les textes révélés.

(64) *Et-taqwâ, la crainte révérentielle de Dieu, la piété, la vertu.*

(65) *Qoran*, II, 179.

Page 29

(66) *Qoran*, XXII, 38.

(67) *Qoran*, XXIX, 44.

(68) *Fa-hamalaha* (*et il s'en chargea*), telle est la leçon du ms. de l'Escurial. Dans son édition arabe, Müller, prenant pour sujet de la proposition, au lieu de *el-insâno* (*l'homme*), le groupe *djamî'o 'l-mawdjoudât* (*tous les êtres*), qui suit, avait cru devoir corriger *fa-hamalaha* en *fa'abâ an yahmilaha* (*et ils refusèrent de s'en charger*). Mais plus tard, dans sa traduction allemande, p. 23, n. 1, Müller a reconnu son erreur.

(69) *Qoran*, XXXIII, 72. Voici la traduction du verset complet : « Nous avons offert le dépôt [de la foi] aux cieux, à la terre, aux montagnes. Ils refusèrent de s'en charger et le redoutèrent. Mais l'homme s'en chargea. Certes, il est inique et insensé. »

Page 30

(70) Tout ce passage, depuis « Car si l'on examine... » jusqu'ici, a besoin d'être commenté point par point : 1° « On trouve dans le Qoran les trois méthodes » (voir aussi, trad., p. 8, l. 8-9) ; oui, mais en proportions très inégales et sous des formes bien différentes : « la Loi divine n'ayant d'autre but que l'enseignement de tous » (p. 23, l. 28-29), le Qoran ne contient guère que des arguments oratoires, rarement des arguments dialectiques (p. 24, l. 6 à l. 9), de la forme la plus simple et la plus voisine de celle des arguments oratoires ; quant aux arguments démonstratifs, il n'en est question qu'exceptionnellement, et seulement sous forme d'apparentes contradictions entre des textes allégoriques, contradictions ayant pour but de donner l'éveil aux hommes de démonstration (p. 24, l. 5-6), et de les inviter à les concilier par l'interprétation démonstrative (p. 10, l. 4 à l. 7), et d'autre part sous

ferme de vagues indications « qui, par leur sens extérieur, témoignent plus ou moins clairement [pour qui sait les comprendre], en faveur du [sens auquel conduit] l'interprétation démonstrative » (p. 9, l. 21 à l. 28 ; 2° « la [méthode] qui existe pour tous les hommes » ne peut être que la méthode oratoire (voir vers la fin de la présente note) ; la [méthode] réservée [aux philosophes], c'est la méthode démonstrative ; quant aux « méthodes communes pour l'enseignement du plus grand nombre », on ne peut entendre par là que la méthode oratoire et la méthode dialectique (très rudimentaire) réunies à l'intention des hommes d'arguments oratoires, qui, en effet, constituent la grande masse, les deux autres classes, théologiens et philosophes, ne formant, même réunies, qu'une infime minorité. Ce deuxième membre de cette division tripartite empiète donc quelque peu sur la première ; 3° en outre, second défaut, puisque, dans ce deuxième membre, il ne s'agit que de *deux* méthodes, on attendrait ici, au lieu du pluriel (*eth-thorouq el-mochtarika*), le duel. On pourrait dire, pour répondre à cette objection, qu'en arabe le mot *thariqa*, plur. *thorouq*, signifiant au sens premier, *voie*, et au sens dérivé, aussi bien *procédé* que *méthode*, et chaque méthode se résolvant en un grand nombre de procédés, l'emploi du pluriel est justifié. Cet emploi s'écarte, il est vrai, de l'usage courant d'Ibn Rochd : dans les passages du même genre, quand il veut désigner les multiples procédés relevant d'une même méthode, il n'emploie pas, généralement, le mot *thorouq*, pluriel de *tharîqa* (*méthode*), mais le mot *adilla*, pluriel de *dalil* (*preuve*), par exemple p. 18, l. 14 à l. 16, « les preuves communes à tous, je veux dire les [preuves] dialectiques et les [preuves] oratoires », et plus souvent encore le mot *aqâwil*, pluriel de *qawl* (*argument*) (*passim*) ; mais le contexte qui suit immédiatement le présent passage, et qui ne peut être une glose, car il est indispensable à l'enchaînement des idées, ajoute aussitôt : « on ne peut trouver des *méthodes* (*thorouq*) communes pour l'enseignement du vulgaire, meilleures que les *méthodes* (*thorouq*) qui figurent dans le Qoran » ; de même p. 25, l. 15 ; 4° notons enfin que ce membre de phrase du présent passage : « les méthodes communes pour l'enseignement du plus grand nombre » s'éclaire si l'on en rapproche plusieurs passages, en particulier le passage (p. 18, l. 14 à l. 16) que nous venons de citer ci-dessus : « les preuves communes à tous, je veux dire les [preuves] dialectiques et les [preuves] oratoires ». Ce passage montre qu'Ibn Rochd, parfois, relâche quelque peu la rigueur de sa répartition des esprits en trois compartiments étanches. Les arguments *persuasifs* (*iqnâ'iyya*), c'est-à-dire les arguments oratoires (*khithâbiyya*) et les arguments dialectiques (*djadaliyya*), étant susceptibles de tous les degrés depuis l'argument oratoire le plus faible jusqu'à l'argument dialectique le plus voisin de l'évidence, tandis que la démonstration, fondée sur l'évidence absolue, n'admet pas de degrés, Ibn Rochd, parfois, ne distribue plus les esprits qu'en deux catégories : d'un côté, l'élite, que seule peut satisfaire la démonstration, de l'autre « le plus grand nombre », auquel conviennent à la fois, bien qu'à des degrés divers, les

arguments oratoires et les arguments dialectiques (voir aussi p. 23, l. 31, à p. 24, l. 2; p. 24, l. 4 à l. 6). C'est en se plaçant à ce point de vue qu'Ibn Rochd peut parler (au pluriel arabe) des « *méthodes* (oratoire et dialectique, chacune riche en procédés variés) communes pour l'enseignement du plus grand nombre », vulgaire et théologiens. Quand il dit, d'autre part, que les preuves dialectiques et les preuves oratoires sont des preuves « communes à tous », il ne veut pas dire qu'elles *satisfont* les philosophes, ni même les théologiens, mais seulement qu'ils les comprennent, quitte à les prendre pour ce qu'elles valent. — Donc, ce passage embarrassant peut s'expliquer à la rigueur. Il n'importe d'ailleurs nullement à la suite des idées.

Page 31

(71) Voir ici, n. 64.

(72) *Bid'a, innovation, hérésie.*

(73) et (74) *Dhâhir* signifie à la fois *clair* et *sens extérieur.* L'auteur passe, dans cette phrase, de l'un des deux sens à l'autre.

(75) C'est-à-dire faire passer du sens extérieur au sens intérieur, au sens caché.

Page 32

(76) Il s'agit toujours, bien entendu, de la religion.

Page 33

(77) La dynastie almohade. Voir Léon Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd...*, pp. 95 à 97, 163 à 166.

(78) Voir *Le livre d'....Ibn Toumert...* (titre complet ici, n. 13), Introduction par I. Goldziher : précieuses indications sur la philosophie religieuse des Almohades ; lire, en particulier, pp. 79 à 82, un développement dans lequel le présent passage d'Ibn Rochd est directement commenté. Voir aussi Duncan Macdonald, *Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory.* Londres, 1903, chap. V. Voir enfin Léon Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd...*, pp. 89 à 97.

Notes de l'Appendice

Page 34

(79) Voir plus haut, n. 35, et notre Introduction, II. L'ouvrage.

(80) Le destinataire anonyme de cet *Appendice* en forme de lettre missive pourrait bien être le khalife almohade lui-même, Abou Ya'qoub Youçof. Outre cette formule liminaire : « Que Dieu fasse durer votre puissance ! », tout indiquée pour s'adresser à un souverain, on peut faire valoir à l'appui une autre raison. L'auteur va dire un peu plus loin : « C'est ainsi que se pose la difficulté sous sa forme la plus pressante, *comme nous l'avons exposé en conversant avec vous* » (p. 35 au bas). Or, nous savons qu'au cours d'une entrevue, dans laquelle Ibn Thofaïl avait présenté Ibn Rochd au khalife Youçof, et dont Ibn Rochd lui-même nous a laissé le récit (voir ici notre Introduction, I. La vie de l'auteur), l'entretien avait longuement roulé sur l'éternité du monde, et le khalife y avait fait preuve « d'une érudition, nous dit le narrateur, que je n'aurais pas même soupçonnée chez quelqu'un de ceux qui s'occupent exclusivement de cette matière » (voir Léon GAUTHIER, *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, p. 10, l. 5-7). Nous retrouvons ici (p. 34, l. 7 à l. 11), sous la plume du même Ibn Rochd, la même formule, à peine paraphrasée, qui vise vraisemblablement le même personnage: « Après avoir surpassé, par la supériorité de votre intelligence et l'excellence de votre naturel, beaucoup de ceux qui s'adonnent à ces sciences, la sûreté de votre réflexion vous a conduit à l'examen de la difficulté qui se présente à propos de la science de l'Eternel... ». Il est même fort possible que l'entretien auquel l'auteur de l'*Appendice* fait ici allusion soit le même que celui dans lequel, en présence d'Ibn Thofaïl, il avait discuté à fond avec le khalife la question de l'éternité du monde. Cette question se ramène à celle des attributs divins (primat de la Volonté ? ou primat de l'Intelligence ? voir le *Tahâfot* d'El-Ghazâlî et le *Tahâfot et-Tahâfot* d'Ibn Rochd, 1re des 20 questions); la discussion avait dû, presque inévitablement, glisser à la question de la connaissance divine des universaux et des particuliers. Les dates ne s'opposent nullement à cette hypothèse. Les *Manâhidj* sont datés de 575 hég. = 1179 de notre ère (voir la dern. l. dudit traité), et nous avons établi jadis que la présentation d'Ibn Rochd par Ibn Thofaïl au khalife avait eu lieu dix ans plus tôt (Léon GAUTHIER, *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, pp. 12 à 17 (*erratum* p. 12, av.-dern. l., au lieu de Ibn Rochd, lire Ibn Thofaïl). Mais le *Façl* est certainement antérieur aux *Manâhidj*, et Ibn Rochd y signale le traité en question (c'est-à-dire l'*Appendice*) comme écrit antérieurement au *Façl*, à une date indéterminée (*Façl*, trad., p. 13, l. 11 à l 13) ; du moins ce texte peut-il s'interpréter ainsi (voir ici notre *Introduction*, II. L'ouvrage, Editions, p. VI). Il est vrai que, dans

ce passage, Ibn Rochd dit en parlant de son correspondant : « un de nos *amis* » ; mais il pouvait bien appeler le khalife Youçof « un ami », puisque nous savons qu'en discutant philosophie avec son fils et successeur le khalife Ya'qoub, il lui disait : « Ecoute, *mon frère* ». C'étaient là, nous l'avons montré, formules de discussion courantes, stéréotypées, explétives (Léon Gauthier, *Hayy ben Yaqdhân*, Appendice II, p. 118). D'ailleurs, en traduisant le mot *çâhib* (au plur. : *açhâb*) par *ami* (de même Müller, *Freund*), nous avons, faute d'un mot français mieux approprié, forcé quelque peu le sens du mot arabe : il ne signifie pas, comme le mot *habib* par exemple, *ami cher*, mais plutôt *compagnon*, ou même *contemporain* (voir Léon Gauthier, *Hayy ben Yaqdhân*, 2e éd., p. 124, n. 5). Il a parfois aussi le sens de *maître* ou *patron* (à l'égard de ses serviteurs), *gouverneur*, *chef*, et dans une foule d'expressions il n'a qu'un sens explétif.

Notons enfin que si notre philosophe a cru bon de tenir secrète l'identité de l'instigateur de la *Dhamîma*, du moins y fait-il ici une discrète allusion ; tandis que nulle part dans ses écrits il n'a fait la moindre allusion à l'instigateur de ses Commentaires, dont nous ne connaissons l'identité que par une confidence orale faite à un disciple choisi (voir Léon Gauthier, *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, p. 10, et ici Introduction, I. La vie de l'auteur). L'instigateur est, sans doute, le même dans les deux cas, ainsi que la raison du silence : il ne fallait pas publier ouvertement le vif intérêt que le khalife portait à de pareilles questions, même à la simple question de la connaissance divine, traitée dans l'esprit de la falsafa.

(81) *El-'adam* signifie tantôt le néant, tantôt le *non-être*. Ici, le *non-être* : car pour les falâcifa, disciples d'Aristote, rien ne peut provenir du néant, tout changement suppose une *matière* préexistante, déjà plus ou moins informée, qui reçoit une nouvelle *forme*. Il s'agit donc simplement du passage de la *puissance* à *l'acte*, de l'être en puissance ou *non-être* à l'être en acte.

Page 36

(82) Voir plus haut, n. 29.

(83) C'est ainsi que, suivant un exemple platonicien, Socrate, d'abord plus grand que le jeune Théétète, devient ensuite plus petit que lui, sans que sa propre taille ait changé, parce que, dans l'intervalle Théétète a grandi. (*Théétète*, 155 BC ; cf. l'exemple des osselets, *ib.* 154 CD).

(84) Les textes portent, à la phrase précédente : *wa-Zaïdon ba'do lam yataghayyar fi nafsihi* (*sans que Zeïd, cependant, ait changé lui-même*), et ici : *elladhî howa Zaïdon* (*c'est Zeïd*). Müller, en conséquence, traduit, sans faire aucune observation, la première fois : « *während Zeid sich unterdessen an und für sich noch nicht geändert hat* » et la seconde fois : « *nämlich Zeid* ». Mais de même que, dans l'exemple ci-dessus (n. 83), c'est Théétète qui a grandi, et c'est Socrate qui n'a pas changé, de même dans le présent exemple, c'est Zeïd qui a changé de place, et c'est la colonne qui n'a pas bougé. Au lieu donc de *wa-*

Zaïdon ba'do lam yataghayyar fî nafsihi, il faut lire *wa'l-osthowâna ba'do lam tataghayyar fî nafsiha ;* et la seconde fois, au lieu de *elladhî howa Zaïdon,* il faut lire *elladhî howa el-osthowâna.* La leçon *Zaïdon,* aux deux endroits, ne peut être qu'une faute de copiste inintelligent, qui a cru corriger une faute du scribe précédent.

Page 37

(85) *Qoran,* LXVII, 14.

Notes de la 3e édition

(*a*) P. I, l. 15, au lieu de : de fonder, lire : de l'aider à fonder.

(*b*) P. 5, l. 16-18, cent cinquante ou cent soixante fois. Cf. Ibn Rochd, *Tahâfot et-Tahâfot*, éd. Bouyges. Beyrouth, 1930, quetion III, p. 207 l. 10 à l. 12 = *Aristotelis... Opera omnia... cum Averrois... Commentariis*, traduction latine, éd. des Juntes 1562 ou 1573, fol. 57, v°, col. 1, au bas.

(*c*) P. 8, l. 27. Cf. Aristote, cité par Ibn Rochd, III, *De anima*, commentaire 5, fol. 145 F 9 à 11.

(*d*) P. 13, l. 20. Cf. ici, Appendice, p. 38, l. 4 à l. 9.

(*e*) P. 36, av.-dern. l., au lieu de : il en résulterait que... serait, on pourrait aussi traduire : c'est qu'alors... serait ; en encore : il faudrait que... soit.

(*f*) note 21 et 23 *bis*, dern. l., au lieu de : est de bon aloi, on pourrait aussi traduire : est véritable ; c'est-à-dire est *vraiment* révélée, mais n'est que symbolique.

(*g*) note 51, à la fin, ajouter : — Cependant Ibn Rochd, établit ailleurs que, pour les philosophes péripatéticiens comme pour les religions, Dieu est « *au* Ciel » bien qu'il ne soit pas « *dans* le Ciel » (voir, dans la Collection Les grands philosophes, *Ibn Rochd* (*Averroès*), par Léon Gauthier, chap. VIII, intitulé : Dieu, ses attributs, ses rapports avec le monde ; sous presse).

LISTE DES CORRECTIONS ET COURTES ADDITIONS APPORTÉES A LA 2e ÉDITION PAR LA 3e

Partie française

	2e édition :	3e édition :
p. IV, l. 23	faite	fait
p. V, l. 14	*des*	*von*
p. XVIII, l. 13	)	supprimée
p. 11, l. 12	d'après	de
p. 12, l. 5	d'après	que selon
» l. 7	qu'	supprimé
p. 15, l. 33	céleste	[céleste]
pp. 39 à 51		indication des pages auxquelles se rapportent les notes.
notes 21 et 23 *bis*, dern. l.		ajoute : Cf. p. ٢٨ l. 1 (= 28, l. 1): ne sont pas *bonnes* (méthodes).
n. 54, l. 15.....	début	début) ;
n. 64	*crainte*	*crainte révérentielle.*
notes 83 et 84		remaniement partiel.

Partie arabe

p ٩, av.-der. l. .....والحنابله	والحنابلة ..
p. ١٨, der. l..... ...بجوز	يجوز ...
p. ٢٧, l. 6 .....(١) et la n. 1	.supprimés
p. ٢٩, l. 8..... ...السماوات	السموات ..
p. ٣٢, l. 4 ..... نتضمن	تتضمن ...
— antépénult .....وبوفق	ويوفق...